W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

III

SIGLO V. ILUSTRACIÓN

GREDOS

W. K. C. GUTHRIE

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA GRIEGA

III

SIGLO V. ILUSTRACIÓN

VERSIÓN ESPAÑOLA DE
JOAQUÍN RODRÍGUEZ FEO



EDITORIAL GREDOS
MADRID

Título original: *A HISTORY OF GREEK PHILOSOPHY. VOLUME III. THE FIFTH-CENTURY ENLIGHTENMENT.*

PRIMERA EDICIÓN, 1988.
REIMPRESIÓN.

Depósito Legal: M. 6081-1991.

ISBN 84-249-0947-X. O. C. Guaflex.
ISBN 84-249-1268-3. Vol. III. Guaflex.

Impreso en España. Printed in Spain.

Gráficas Cóndor, S. A., Sánchez Pacheco, 81, Madrid, 1994. — 6661.

PRÓLOGO

Este volumen debe comenzar con una disculpa. En un principio, había pensado incluir en él a Platón, pero aunque acuda necesariamente a él como fuente de información y comparación, el volumen se limita a los pensadores del siglo v, incluido Sócrates, y deja a Platón para el siguiente. En consecuencia, el conjunto de la obra constará de seis volúmenes en lugar de cinco. Ha habido razones extrínsecas para ello, surgidas mientras me ocupaba, entre otros deberes míos, de escribirlo, y ha pesado también el hecho de que ese campo más restringido se ha revelado suficiente para llenar un volumen de razonable amplitud. Espero, sin embargo, que esta consideración por separado queda justificada por la aportada al comienzo de la Segunda Parte (págs. 313 y sig.), de que los Sofistas y Sócrates pertenecen al mismo eufórico y exuberante mundo de la Ilustración ateniense, y Platón a un período distinto de pensamiento, más maduro y reflexivo y, en muchos aspectos, más desilusionado. A medida que escribía, acabé, al igual que Burnett, percibiendo en Sócrates a un hombre del siglo de Pericles que «vio la construcción del nuevo Partenón desde el principio hasta el fin», y sintiendo, asimismo, la necesidad de «volverlo a colocar entre los epígonos de su propia generación» [1].

Ha supuesto, por otra parte, una decisión difícil de adoptar para mí si continuar con el plan de los dos anteriores volúmenes y tratar a cada pensador por separado, o, por el contrario, ordenar los capítulos por temas. Acabó pareciéndome poco aconsejable separar las contribuciones de quienes, más o menos contemporáneos, participaron en un debate continuo, en tanto que, a su vez, la otra posibilidad prometía ser mayormente ventajosa para los estudiosos interesados en temas que, en la actualidad (a diferencia de lo que ocurre con los típicos del pensamiento presocrático), continúan interesando aún por igual. He intentado, sin embargo, conservar lo mejor de ambas fórmulas, acompañando, a mi examen de dichos debates, una breve referencia de cada uno de los principales participantes. Sobre esta cuestión también digo algo más en págs. 256 y sig.

[1] Burnet, *Essays and Addresses*, pág. 131.

A los lectores les chocará, probablemente, el carácter más discursivo del presente volumen, así como, sobre todo, la inclusión, de cierto número de autores no considerados habitualmente como filósofos. Confío en que no parezca esto improcedente, si se tienen en cuenta los temas abordados. La filosofía de la época caminaba estrechamente unida a los problemas de la vida práctica, opinaba sobre moral y política, así como sobre el origen y la finalidad de las sociedades organizadas, y la dificultad mayor que ello ha representado para mí ha sido la de poner límite al tema. Lo que una autoridad del siglo XVII ha dicho sobre los *filósofos* de esa época es, igualmente, válido para los Sofistas, a saber, que «aun cuando la Ilustración estuvo constituida por una familia de filósofos, a veces fue algo más que eso: fue un clima cultural, un mundo en el que los filósofos actuaban, frente al que se rebelaban vivamente, del que extraían muchas de sus ideas y al que intentaron imponer su programa» [2]. No se puede aislar a los Sofistas de su mundo contemporáneo: de escritores como Tucídides, Eurípides, Aristófanes, etc., o de los oradores; pero, al mismo tiempo, hay que resistir a la tentación, por razones obvias, de que este volumen se convierta en una historia de la literatura griega.

Otra tentación de meterse en escarceos discursivos provenía de las analogías, que me resultaban inevitables, entre este período de efervescencia intelectual y moral en Grecia, y períodos posteriores del pensamiento europeo, incluidos el Renacimiento y la Ilustración de los siglos XVII y XVIII, no menos que nuestra atormentada época. A esta tentación no me he resistido enteramente, aun reconociendo de buen grado tanto mi falta de competencia en estos últimos campos como el peligro (que espero no haber obviado) de hacer comparaciones que resultaran fáciles y superficiales. El título mismo es ya una concesión al punto de vista comparativo, y toda la justificación que puedo aportar para su empleo se encontrará *infra,* pág. 57. Hablar de analogías, en realidad, es incorrecto. Se trata, más bien, de ejemplos de continuidad directa, del fruto de la comprensión y el estudio renovados en torno al pensamiento del mundo antiguo, y el adquirir alguna noticia de ello contribuirá, así lo espero, al interés de la obra para otros, del mismo modo que ha contribuido grandemente a mi propio deleite al escribirla. Ello era, en cualquier caso, inevitable, porque, como se verá, aun los modernos especialistas que han escrito sobre la historia del pensamiento del siglo V, y cuya ayuda era indispensable para mí, al sumergirse en el debate de los Sofistas, se han sorprendido a sí mismos tomando partido. A pesar de nuestras declaraciones de escribir una historia objetiva, todos nosotros nos hemos visto prendidos en ella, al tiempo que ella misma se ha ido haciendo parte de nosotros.

Un escritor bastante reciente ha puesto de relieve el poderoso impacto que se produce siempre que se da un nuevo e inmediato contacto con las grandes

[2] Peter Gay, *The Enlightenment: an Interpretation (the rise of modern paganism),* Londres, 1967, pág. XII.

mentes de la antigua Grecia. Más de una vez se ha revelado como inspiración para la lucha por la libertad política, hasta tal punto que las autoridades de la Rusia zarista, incapaces de suprimir totalmente los estudios clásicos, trataron de combatir su efecto revolucionario confinándolos al inofensivo canal de la exégesis textual de unos pocos autores seleccionados, en lugar de permitirles el más peligroso cauce de una educación en la antigua teoría política [3]. Sin salirme de los limitados objetivos de un historiador, permítaseme esperar que el eslabón que une las ideas sociales y políticas griegas con la reconciliación de libertad y orden en el mundo moderno nunca se rompa.

En un solo punto me gustaría declarar mi posición ya desde ahora, de forma que aquellos que la encuentren susceptible de crítica sean conocedores de ella desde el comienzo. Al hacer uso de Platón como fuente, no he prestado demasiada atención a un argumento empleado con frecuencia: que él no pudo haber dirigido sus propios ataques contra hombres que habían escrito sesenta años antes que él, y que, en consecuencia, su Protágoras no es Protágoras sino un Aristipo disfrazado, su Pródico, un portavoz de Antístenes, etc. Isócrates muestra en su *Helena* (§ 2), claramente, lo faltos de originalidad que eran los discursos en su tiempo y en el de Platón, al repetir simplemente lo que ya había sido dicho por Protágoras o Meliso; y Platón era lo suficientemente avisado como para acudir a las fuentes genuinas antes que a sus imitadores de menos talento. En cualquier caso, su procedimiento no necesita de especial explicación, ya que existen paralelos en muchas épocas. Freud, y no solamente sus seguidores, despierta las más vivas adhesiones y los más antagónicos rechazos entre hombres cuya vida activa no comienza hasta después de su muerte, y estoy seguro de que esto continuará sucediendo así por muchos años. Pero, en el mundo filosófico, el fenómeno es demasiado común para precisar de ilustración. Podía, incluso, Platón, si quería, citar a contemporáneos suyos, como lo atestigua su favorable referencia a Isócrates en el *Fedro*. Que algunas teorías que él menciona y ataca sin atribuírselas a nadie en concreto sean las de su propia generación es perfectamente posible, pero esta cuestión debe decidirse en cada caso sobre los datos, no *a priori*.

La mayor parte de las veces, los libros se citan —tanto en el texto como en las notas— mediante títulos abreviados, y a los artículos se hace referencia citando exclusivamente la revista, la fecha y las páginas. Los fragmentos de los Sofistas, y otros textos referentes a ellos, están incluidos en los *Fragmente der Vorsokratiker* de Diels y Kranz (en abreviatura DK), sobre la base del curioso principio que preside el libro y que es explicado en mi vol. II, pág. 353, n. 1. También se encuentran, con algunas adiciones, traducción italiana y comentario, en los cuatro fascículos de *I Sofisti* de Untersteiner. Éste se cita

[3] H. G. Graham, «The Classics in the Soviet Union», *Class. World*, LIV, 1960-1, pág. 107.

aquí como *Sof.*, seguido del número del fascículo; mientras que *Sophs.* se refiere a su libro sobre los Sofistas en su traducción inglesa a cargo de K. Freeman. Los textos de la sección «A» de DK *(testimonia)* tienen su número precedido por dicha letra, y los de la sección «B», que se suponen citas genuinas o auténticas del filósofo en cuestión, lo llevan precedido de «fr.» (fragmento). Los tratados del *Corpus Hippocraticum* se citan por libros (cuando hay más de un libro) y capítulos, seguidos regularmente por el volumen y la página de la edición de Littré. A quienes prefieran consultar el *Corpus Medicorum Graecorum* (editado originariamente por Heiberg, Leipzig, 1927) para los tratados en concreto que incluye, no les resultará difícil, espero, localizar los pasajes.

Las traducciones para la edición inglesa, tanto de autores antiguos como de modernos, son mías, a no ser que se diga lo contrario.

Deseo expresar mi gratitud a los muchos especialistas que han respondido a la solicitud hecha en mi primer volumen y me han enviado separatas de artículos e, incluso, copias de libros. Su ayuda me ha sido muy valiosa y su generosidad muy estimable. Deseo, asimismo, dar las gracias a Doris Watson, que ha mecanografiado la mayor parte del original, y a John Bowman, que ha compilado, como lo ha venido haciendo hasta ahora, el «Índice de pasajes».

W. K. C. Guthrie

Downing College, Cambridge.

LISTA DE ABREVIATURAS

La mayor parte de las obras citadas en abreviatura a lo largo del texto serán fácilmente reconocibles por el nombre del autor o del editor en la bibliografía. No obstante, puede ser útil consignar las siguientes obras y revistas:

REVISTAS

AJP *American Journal of Philology.*
BICS *Bulletin of the Institute of Classical Studies* (Londres).
CP *Classical Philology.*
CQ *Classical Quarterly.*
CR *Classical Review.*
GGA *Göttingische Gelehrte Anzeigen.*
HSCP *Harvard Studies in Classical Philology.*
JHI *Journal of the History of Ideas.*
JHS *Journal of Hellenic Studies.*
PCPS *Proceedings of the Cambridge Philological Society.*
REG *Revue des Études Grecques.*
TAPA *Transactions and Proceedings of the American Philological Association.*

OTRAS OBRAS

CGF *Comicorum Graecorum Fragmenta,* ed. Meineke.
DK Diels-Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker.*
KR G. S. Kirk y J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers.*
LSJ Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon,* 9.ª ed.
OCD *Oxford Classical Dictionary.*
OP *Oxyrhynchus Papyri.*
RE *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft,* eds. Wissowa, Kroll *et al.*
TGF *Tragicorum Graecorum Fragmenta.*
ZN Zeller-Nestle (cf. Bibliografía).

PARTE PRIMERA

EL MUNDO DE LOS SOFISTAS

I

INTRODUCCIÓN

«Describir es seleccionar; seleccionar es evaluar; evaluar es criticar.»

(GOULDNER, *Enter Plato*, pág. 168.)

Los dos primeros volúmenes de esta *Historia* tratan, en parte, cuestiones podría decirse que planteadas hace mucho tiempo y que, actualmente, poseen un interés puramente histórico. Nosotros ya no discutimos si la tierra es redonda o plana; y, si queremos descubrir el origen y la substancia de las estrellas, difícilmente encontraremos ayuda en las especulaciones de Jenófanes o de Anaxágoras. Con el cambio que le sobrevino a la filosofía en el siglo v, nos adentramos en la discusión de cuestiones que son hoy tan relevantes como lo fueron la primera vez que las plantearon los Sofistas. Sea cual fuere nuestra opinión acerca del movimiento sofista, debemos convenir (como establece Albin Lesky en su *Geschichte der griechischen Literatur*) en que ningún movimiento intelectual puede comparársele en cuanto a la permanencia de sus resultados, y en que las cuestiones que los Sofistas plantearon nunca han perdido su interés en el curso de toda la historia del pensamiento occidental hasta nuestros días [1]. Ello resulta obvio en muchos escritos recientes acerca de este período, en los cuales se expone el conflicto entre los puntos de vista sofístico y platónico,

[1] Lesky, pág. 341. Muchos, por supuesto, han hecho la misma observación. Se podría tomar al azar lo expresado por un alemán (W. Schmid, *Gesch.*, 1.3.1, pág. 216): «Las cuestiones y controversias de esa época no han perdido nada de su actualidad»; o un italiano (M. Gigante, *Nom. Bas.*, pág. 15): «La fundamentación teórica de la doctrina general sobre la ley en el siglo xx recapitula la especulación de la sofística griega del siglo v.» Sus efectos sobre la Ilustración del siglo xviii están vívidamente retratados en la *Philosophy of the Enlightenment* de Ernst Cassirer, especialmente en el cap. 6, donde justifica su afirmación (pág. 285) de que «después de más de dos mil años, el siglo xviii establece un contacto directo con el pensamiento de la Antigüedad... Las dos tesis fundamentales representadas en la *República* de Platón por Sócrates y Trasímaco se enfrentan nuevamente.» Todavía hoy siguen enfrentadas.

incluso por especialistas profesionales, en tonos no tanto de investigación histórica desapasionada, como de vehemente toma de partido. Es difícil permanecer imparcial a la hora de discutir cuestiones que son de vital importancia para preservar los valores de nuestra civilización.

A pesar del desplazamiento del interés desde los fenómenos naturales hacia los asuntos humanos, existen, sin embargo, conexiones esenciales entre la tradición presocrática y el nuevo fermento intelectual generado por los Sofistas. El prólogo a nuestro anterior volumen describía a los presocráticos como interesados en la investigación en torno a la naturaleza de la realidad y a su relación con los fenómenos sensibles. Esta cuestión de la relación entre realidad y fenómeno o apariencia continúa siendo radicalmente básica, y de una forma u otra constituye la diferencia fundamental entre filosofías rivales. Por una parte, tenemos un conjunto de ideas cuya base podría encerrarse, más o menos, en términos tales como empirismo, positivismo, fenomenalismo, individualismo, relativismo y humanismo. Los fenómenos están cambiando constantemente, a cada momento y de un individuo a otro, y ellos mismos constituyen la única realidad. En moral esto lleva a una «ética situacional (pragmática *o* utilitaria)», a un énfasis sobre lo inmediatamente práctico, y a desconfiar de normas o leyes y de principios generales y permanentes, cuya única posibilidad de validez y permanencia radicase en haber sido instituidos por algún poder divino; y las creencias religiosas, así como muchas otras tradiciones incuestionables hasta entonces, se ven cuestionadas en sus fundamentos, al no poderse verificar mediante datos positivos. Esta actitud tiene, a su vez, por otra parte, como contrapunto el intento de restaurar, hallándole justificación filosófica, la creencia en patrones absolutos y permanentes y en verdades o realidades invariables, existentes más allá y por encima de los fenómenos sensibles y de las acciones y sucesos individuales, y que no se ven afectadas por ellos. Podríamos llamarle (utilizando términos igualmente evocadores, pero a la vez indefinidos) absolutismo, idealismo o transcendentalismo. La primera actitud se halla tipificada en las aseveraciones de Protágoras, el primero y el más grande de los Sofistas, de que el hombre es la medida de todas las cosas y de que la existencia de los dioses es una hipótesis indemostrable. La segunda está enraizada en las enseñanzas de Sócrates, pero culmina más tarde en la teoría ideal de Platón, según la cual, conceptos tales como justicia y belleza, identidad, igualdad y muchos otros, tienen existencia fuera de la mente humana, como patrones independientes e invariables a los que las percepciones y las acciones humanas pueden y deben referirse. De ello se desprende, naturalmente, una visión del mundo como producto de una inteligencia divina.

Es de destacar cómo muchos argumentos de los que podría pensarse que son éticos o políticos, y que en consecuencia versan sobre materias puramente prácticas, en realidad dependen de cuestiones filosóficas mucho más profundas; lo que no deja de ser menos verdad por el hecho de que los hombres de acción que los ponen en práctica puedan no siempre ser conscientes de ello;

pero con frecuencia la conexión es, de hecho, plenamente consciente. La política y la moral, las teorías generales sobre la naturaleza humana, la metafísica y la epistemología, no pueden separarse. En el que podríamos denominar nivel de superficie nos cabe tener diferencias políticas en torno a los respectivos méritos o ventajas de la monarquía y la república, de la democracia y el totalitarismo, y acerca de la cuestión general sobre dónde debe radicar la soberanía, si en las manos de un hombre, en una selecta aristocracia o en todo el pueblo. Nos planteamos, asimismo, cuestiones que exigen una acción inmediata, como son la esclavitud y su abolición, el colonialismo o las relaciones sociales. Debajo, digámoslo así, de éste hay otro nivel de ideas que, aun permaneciendo en el plano humano, es más abstracto y teórico y suscita cuestiones fundamentales acerca de la naturaleza humana. ¿Son todos los hombres iguales por naturaleza? ¿Es la existencia de gobernantes y súbditos, amos y criados, una cuestión meramente de conveniencia práctica, o está fundada en diferencias naturales radicales? Al estudiar las diversas respuestas que se han dado a estas preguntas, el historiador encontrará que, con frecuencia, su explicación se halla en un tercer nivel, más profundo todavía. Descansa en hipótesis relacionadas con la naturaleza de la realidad y el funcionamiento del universo, como determinantes de la posición del hombre en éste; en los requerimientos implícitos a la contraposición imperativo divino *versus* azar: un cosmos cuyos miembros están todos relacionados orgánicamente frente a una colección de partes inconexas agrupadas de forma fortuita.

Un ejemplo nos lo proporciona la guerra civil inglesa del siglo XVII. Aparentemente se trataba de un conflicto político entre dos facciones rivales, el Rey y el Parlamento, sobre quién debería gobernar. Por debajo de esto, se encontraba la cuestión de si los hombres estaban, por naturaleza, o por voluntad divina, divididos en estratos superiores e inferiores; habiendo quienes pensaban que esta creencia se apoyaba en la existencia de un ordenamiento jerárquico que dominaba toda la naturaleza y a cuya cabeza estaba Dios, el supremo legislador, después de él los ángeles, el hombre, que a su vez dominaba a los animales, tras los cuales venían las plantas y, en lo más bajo de todo, el mundo inanimado. Dios mismo habría dispuesto que se diesen órdenes superiores e inferiores de seres, y determinado que en la sociedad humana se adoptase un modelo semejante. Aquí, en el mandato divino, se apoyaba la justificación última de las monarquías absolutas. Principios cristianos que muchos de nosotros pensamos ahora que enseñan la igualdad de todos los hombres ante Dios, fueron entonces invocados para probar precisamente lo contrario [2].

---

[2] Filmer consideró «una falta casi imperdonable en un cristiano» creer en una comunidad de bienes y en una igualdad de personas (Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, pág. 92). Para Pusey, el mero reconocimiento de rango y posición era todavía «un hecho de providencia divina» («Report of the Royal Commission on the Universities 1852», sobre el uso de vestimentas distintivas por parte de los nobles). Cf., asimismo, las siguientes palabras de M. A. Stodart en su reseña de la autobiografía *Jane Eyre* publicada en *Quarterly Review*, 84, diciembre 1848, págs. 173-4:

Lo que se invoca aquí es la analogía entre el microcosmos y el macrocosmos, entre el orden de la sociedad humana y el de la naturaleza, analogía que implica, ya desde Platón y aun antes, la concepción del universo como de construcción divina y como un organismo estrechamente tramado. Fuertemente enraizada en el pensamiento griego estaba, de igual manera, la filosofía rival, que encontró su ulterior expresión política en la idea del pacto social sostenida por Locke y otros. Las relaciones entre el gobernante y sus súbditos se basan en la aceptación de este pacto, que impone obligaciones a ambas partes. No existe un ordenamiento divino, sino meramente un acuerdo o consenso humano, y el pueblo tiene el derecho de deponer a un gobernante que lo rompa, de la misma forma que éste puede castigar a sus súbditos si desobedecen las leyes en las que están comprometidos. La idea de la ley como un simple acuerdo, instituido por hombres y modificable por consenso, es, como veremos, básica para el humanismo de los Sofistas griegos, y se ve atacada por Platón, para quien la justicia y la ley existen por derecho propio, y todo lo que podemos hacer es intentar reproducirlas, hasta donde podamos, en nuestras mutuas relaciones. Como un paralelo más se podría citar a Hugo Grocio, en cuya obra «el platonismo de la ley natural moderna está expresado mucho más estrictamente... Al promulgar sus leyes positivas, el legislador sigue una norma absoluta y universalmente válida que es ejemplar tanto para su propia voluntad como para cualquier otra» [3]. Los Sofistas consideraron a la naturaleza como la antítesis de la ley equivocadamente, dice Platón, ya que la naturaleza misma, como producto de un designio racional, es la suprema encarnación de la ley y el orden.

En epistemología, la filosofía iniciada por Parménides y elaborada por Platón muestra una ilimitada confianza en los poderes de la razón humana, lo que, para Platón, se basa en la esencial identidad de la razón en el hombre y en Dios. Parménides rechazó por completo los sentidos, y Platón les concedió un papel no mayor que el de un punto de partida que la mente debería rápidamente dejar atrás. Si se los tenía demasiado en cuenta, lo único que podían hacer era obstaculizar la comprensión de la realidad. El conocimiento sólo merecía la denominación de tal si era absoluto y universal, y para alcanzar tal conocimiento era necesario transcender la experiencia, traspasando el velo de los sentidos y despertando las verdades conscientes que estaban latentes en la mente, porque a esta inmortal esencia se le había permitido tener ya una visión directa de ellas en su estado no corporal.

La reaparición de esta actitud o punto de vista en la historia posterior puede ilustrarse clara y sorprendentemente por un pasaje del libro del Dr. W. H.

«En su conjunto la autobiografía de Jane Eyre es preeminentemente una composición anti-cristiana. Hay por toda ella un murmullo de queja contra el confort de los ricos y contra las privaciones de los pobres, que, en la medida en que concierne a cada individuo, acaba convirtiéndose en abierta queja contra los designios de Dios.»

[3] E. Cassirer, *Philosophy of Enlightenment*, pág. 240.

Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics* (págs. 276 y sigs.), que describe el racionalismo en la Inglaterra del siglo XVII:

> Los filósofos racionalistas de la época... compartían muchos rasgos de pensamiento con la tradición empírica, pero sus puntos de vista eran básicamente contrarios en consonancia con sus principios. Aunque el empirista reconocía la importancia de la facultad racional y tenía una gran fe en su aptitud para comprender la realidad de las cosas, sin embargo ponía el énfasis primariamente en la necesidad de apoyar el proceso del razonamiento sobre una sólida base de experiencia. Unos datos fiables de los sentidos eran el primer requisito de su método inductivo. Por su parte, el racionalista tendía a subrayar la preponderancia absoluta de la razón y a demostrar que las otras facultades de memoria e imaginación, lejos de prestar ayuda a la comprensión de la realidad, obstaculizaban su consecución. La información derivada de los sentidos era, por consiguiente, oscura, insegura y engañosa, y solamente al transcender la experiencia hasta el más alto nivel de la razón, se podrían alcanzar conclusiones indudables. Esta razón era una facultad innata, una luz interior, colocada en todos y cada uno de los individuos por Dios, que garantizaba su compatibilidad con la realidad de su creación. Era autosuficiente, en el sentido de que sus intuiciones solas proporcionaban la clara y precisa comprensión característica del verdadero conocimiento y básica para él. Como la razón empírica, analizaba y resolvía las cosas en «naturalezas» básicas; sin embargo, éstas no eran meros nombres (como lo eran para los empiristas), sino reales y absolutas ideas.

Las nociones aquí descritas se toman de las fuentes inglesas de la referida época, pero el origen de las mismas resultará obvio para cualquier lector de Platón; y, aunque el autor llega a nombrar a Descartes, con su visión de una «ciencia universal matemática», como prototipo de tales nociones, los racionalistas del siglo XVII —cuya idea de las matemáticas como modelo de ciencia exacta y racional no está, ciertamente, ausente de sus trabajos— tuvieron también su Platón, y sin duda lo consideraron como su principal y primer fundamento. Es la filosofía platónica la que Macaulay señaló, con razón, como dominante sobre las mentes de los hombres hasta el momento en que Francis Bacon las orientó en una nueva dirección.

El punto de vista empírico sostiene una opinión mucho más modesta de las facultades humanas. Las dudas sobre la adecuación de nuestras facultades en orden a alcanzar la verdad se formularon de primeras [4] en un contexto religioso, por contraste con la claridad de la visión divina; pero en jonios como Anaxágoras y Demócrito manifiestan, más bien, la modestia del espíritu científico. Para Demócrito, en sus momentos más pesimistas, «no conocemos nada, ya que la verdad está en las profundidades», y «la verdad o no existe o, al menos, nos está velada». Pero no fue el abderita un escéptico total [5]. Los senti-

[4] Entre otros, por Alcmeón, Jenófanes y Heráclito. Ver vol. I, págs. 326 y 375.

[5] Frs. 117 y A 112. Ver vol. II, págs. 467 y sig.

dos dan una imagen falsa de la realidad, y para la mente no es fácil sondear por debajo del «bastardo (*u* oscuro) conocimiento» que nos brindan; habiendo, para él, una realidad detrás de las apariencias, pudiéramos o no alcanzarlas plenamente. Aun esto fue abandonado por algunos sofistas en favor de un consumado fenomenalismo. Un escepticismo tan radical como el de Protágoras y Gorgias sirvió de gran ayuda para el progreso del pensamiento científico. Supuso una violenta reacción contra el racionalismo extremo de los eleatas, pero debió mucho a la actitud de los científicos jónicos coetáneos, cuyo agnosticismo religioso —o, incluso, escepticismo, que negaba las causas finales— y humildad ante la magnitud de los problemas cósmicos, en comparación con la nimiedad de las percepciones humanas, abrieron el camino para toda suerte de pensamiento autónomo. También en esto tienen, por así decirlo, sus colegas en otros períodos, incluido el nuestro. En cuanto al surgimiento del espíritu científico en el Renacimiento, no se puede leer la literatura de la época sin observar su patente y reconocida relación con los filósofos griegos. El estímulo para los métodos empíricos y todo el estilo empirista de pensamiento provino del redescubrimiento del saber griego, tanto como de los avances contemporáneos en el conocimiento. Un instaurador de la ciencia experimental como Francis Bacon sabía bien que las dos escuelas rivales de pensamiento de su época reflejaban un conflicto similar al del mundo antiguo. Y escribió, por ejemplo, en *De Augmentis Scientiarum*:

> Por esta razón, la filosofía natural de Demócrito y de otros que habían removido a Dios y a la mente de la «fábrica» del mundo; que habían atribuido la construcción del universo a una infinidad de ensayos y experimentos por parte de la naturaleza (que ellos conocían por el simple nombre de azar o hado), y que habían asignado las causas de las cosas particulares a la necesidad, sin mezcla de causas finales, me parece (hasta donde se puede conjeturar por los fragmentarios restos de su filosofía) que está, en lo que concierne a las causas físicas, sobre una base mucho más firme y que ha penetrado más profundamente en la naturaleza, que la filosofía de Platón y Aristóteles; y esto solamente por una única razón, porque no malgastaron su pensamiento en causas finales, mientras que Platón y Aristóteles las forzaron continuamente [6].

Kathleen Nott fue poco o nada ecuánime con Bacon al atribuirle a Russell el mérito de haber sido él quien señalase la existencia de dos líneas principales de evolución en el pensamiento europeo en tanto que resultante del de los griegos, la idealista y la empirista, vinculadas la una con Platón y la otra con Demócrito. Como la inmensa mayoría desde Bacon, también ella da muestras de parcialidad: «En conjunto, el desarrollo humano ha surgido del plantea-

[6] *De Augm. Sc.*, lib. 3, cap. 4. He traducido del latín, valiéndome del texto que puede encontrarse en el vol. I de la edición de Ellis y Spedding, págs. 569 y sig. Su propia traducción está en el vol. IV, págs. 363 y sig.

miento empirista, mientras que el anti-humano puede relacionarse con las diversas formas del idealismo filosófico» [7].

La oposición entre el idealismo platónico y el empirismo y escepticismo de los Sofistas constituirá el tema principal del presente volumen y del siguiente [8]. Y el poblema más inmediato que se nos plantea para el estudio del pensamiento sofístico es que con los Sofistas estamos en la misma situación que con los presocráticos: tratar de reconstruir las ideas de hombres cuyos escritos no están ya en su mayor parte disponibles, y que nuestra fuente de información más rica la constituye su propio oponente filosófico, Platón, cuya destreza «dramatúrgica» en la presentación de sus personajes, y en llevar a cabo los diálogos, así como el particular encanto de sus producciones literarias (raramente igualado, si es que alguna vez lo ha sido, por ningún otro filósofo), dejan, como no podía ser menos, una impresión casi indeleble en nuestras mentes. El siglo actual ha asistido a una controversia particularmente virulenta en torno a la parcialidad o imparcialidad de la contribución platónica, y a los respectivos méritos de las dos formas de mirar el mundo.

Hasta hace relativamente poco el punto de vista que prevalecía siempre y en el que se venía orientando a los estudiantes de mi propia generación, era el de que, en la confrontación con los Sofistas, Platón era el que tenía razón. Él había sido lo que había pretendido ser, un filósofo genuino o amante de la sabiduría, en tanto que los sofistas eran superficiales, destructivos, y, lo peor de todo, deliberadamente embusteros, propaladores de sofismas en el sentido actual del término. Desde 1930, sin embargo, hemos asistido a un importante movimiento empeñado en rehabilitar a los Sofistas y a sus allegados como los máximos exponentes del progreso y la ilustración, y de repulsa de Platón como reaccionario fanático y autoritario que, al ensombrecer la reputación de aquéllos, había garantizado la desaparición de sus escritos. Karl Popper los ha bautizado como «la Gran Generación», y es a ellos a los que primariamente se refiere el título del libro del Prof. Havelock: *The Liberal Temper in Greek Politics.* Para él, representan las vanguardias del pensamiento liberal y democrático en Grecia, que fue aplastada por los grandes batallones representados por Platón y Aristóteles [9]. En 1953 el especialista americano R. B. Levinson

---

[7] «German Influence on Modern French Thought», *The Listener,* 13 de enero, 1955.

[8] Aquí hay que hacer dos puntualizaciones: 1) Un par de capítulos después determinaré con mayor precisión quiénes fueron los Sofistas, y cuál el significado de esa palabra. En este momento me estoy tomando la libertad de emplear el término en un sentido amplio, para significar ciertas tendencias de pensamiento que los llamados Sofistas, aunque no exclusivamente, representaban. 2) Es frecuente unir a Sócrates con Platón en contextos así, ya que es por boca de Sócrates como Platón lanza la mayor parte de sus ataques contra los Sofistas en sus *Diálogos.* La postura de Sócrates, sin embargo, es más compleja, y de momento será preferible hablar de Platón solo, como el polo opuesto del pensamiento sofístico.

[9] Una crítica interesante del libro de Havelock puede verse en L. Strauss, «The Liberalism of Classical Political Philosophy», *J. of Metaph.,* 1959. Yo recomendaría, en particular, su párrafo final, en el que habla del «peligro que se deriva de la inspiración del especialista por lo que

pudo decir, lamentablemente, que «en la actualidad la buena disposición hacia Platón hay que buscarla, sobre todo, entre aquellos especialistas (y sus partidarios y discípulos) cuya visión de él es anterior al surgimiento del nazismo». A decir verdad la aparición de gobiernos totalitarios en Europa y el estallido de la segunda guerra mundial confirieron un poderoso ímpetu a ese movimiento, y era realmente estremecedor oír que el objetivo del partido nazi alemán era, tal como se describía en su programa oficial, la promoción de «guardianes en el más alto sentido platónico». Otro tipo de ataque fue el proveniente del psicoanálisis, que vio a Platón como un homosexual con complejo de culpabilidad y con un irresistible impulso de dominio [10].

Sin embargo, como he intentado mostrar, semejante controversia va más allá de los sucesos del momento o de las teorías en boga, y de hecho el desacuerdo con la presentación que de los Sofistas hace Platón es más antiguo de lo que parecen recordar los que discuten desde ambas posturas. Ya a mediados del siglo XIX la cuestión fue debatida vigorosa y hábilmente. La *History* de Zeller en su primera edición (1844-52) fue, probablemente, la última en mantener sin discusión el punto de vista de que la enseñanza aun del mejor de los Sofistas venía, finalmente, a reducirlo todo a una cuestión de preferencia individual y de prejuicio, y que los Sofistas desviaron la filosofía, de centrarse en la búsqueda de la verdad, a ser un medio de satisfacer toda una serie de requerimientos de egoísmo y vanidad; así como que la única excepción la constituyó Sócrates, que intentó restablecer por la razón un fundamento más seguro y más profundo, tanto en el plano cognoscitivo como en el moral (ZN, 1439). Esta postura ha sido mantenida de forma particularmente decidida en Alemania, y fue atacada por Grote en el enérgico capítulo LXVII de su *History of Greece*: Los historiadores alemanes de la filosofía, se lamentaba, «han fabricado un demonio llamado 'Die Sophistik', del cual aseguran que envenenó y desmoralizó, mediante una enseñanza corrompida, el carácter moral atenien-

se ha dado en llamar filosofía», y de la pretendida tolerancia que «se convierte en odio violento de todos los que han establecido con la mayor claridad y la mayor energía que existen normas inmutables fundadas en la naturaleza del hombre y en la naturaleza de las cosas».

[10] El ataque más completo y de mayor valimiento contra Platón, así como un elogio de los empiristas, se deben a Karl Popper, *The Open Society and its Enemies* (1945; 5.ª ed., 1966). El ataque en su forma moderna comenzó con *The Platonic Legend* de W. Fite (1934), y ha acumulado una considerable literatura, de la que seleccionamos la siguiente nota bibliográfica: R. H. S. Crossmann, *Plato Today* (1937; 2.ª ed., 1959); A. Winspear y T. Silverberg, *Who was Socrates?* (1939; escrito desde un punto de vista marxista); O. Neurath y J. A. Lauwerys, *Plato's Republic and German Education*, y la controversia que le siguió (incluidas las contribuciones de G. C. Field y C. E. M. Joad), en el *Journal of Education* de 1945; E. A. Havelock, *The Liberal Temper in Greek Politics* (1957); *Plato, Totalitarian or Democrat?*, ensayos editados por T. L. Thorson (1963); *Plato, Popper and Politics*, ed. Bambrough (1967). La mejor y más completa defensa de Platón frente a sus adversarios la constituye *In Defense of Plato*, de Levinson, con una completa bibliografía hasta la fecha de su publicación (1953). Para el ataque desde el punto de vista psicoanalítico de H. Kelsen, ver Levinson, págs. 100 y sigs.

se». Grote era utilitarista y demócrata, en una época en la que, al describir el surgimiento de la democracia ateniense, se veía obligado a hacer notar que «la democracia resulta difícil de tragar a la mayor parte de los lectores modernos» [11]. Su reivindicación de los sofistas fue acogida como un «descubrimiento histórico de primer orden» por Henry Sidgwick en 1872, que resumía así la opinión entonces en boga sobre los Sofistas:

> Fueron una camarilla de charlatanes que aparecieron en Grecia en el siglo v, y que se ganaron holgadamente la vida imponiéndose a la pública credulidad: profesando enseñar la virtud, lo que realmente enseñaban era el arte del discurso falaz, a la vez que propagaban doctrinas prácticas inmorales. Atraídos por Atenas como Pritaneo de Grecia, fueron allí abordados y rebatidos por Sócrates, quien expuso la vaciedad de su retórica, refutó sus subterfugios y defendió triunfalmente sanos principios éticos contra sus perniciosos sofismas.

No estuvo, empero, totalmente de acuerdo con Grote. A la afirmación de Grote de que pocos personajes de la historia han sido tan duramente tratados como los llamados Sofistas, él replicaba: «Tuvieron en vida más éxito del que merecían, y muchos hombres mejores han sido peor tratados por la posteridad.» La principal crítica de Sidgwick se refería a que, en su ansiedad por hacer justicia a los Sofistas, Grote había exagerado la parcialidad de Platón. Para Grote, Platón

> no sólo retiró el nombre de la circulación general en orden a aplicárselo especialmente a sus oponentes, los maestros pagados, sino que también lo relacionó con atributos especialmente desagradables, que no formaban parte de su primitivo y reconocido significado, y que, en conjunto, nada tenían que ver, aparte sus normales concomitancias, con el vago sentimiento de desagrado a él asociado.

La reacción frente a comentaristas como Stallbaum, decía Sidgwick, que «tratan a su autor como si fuera un mediocre reportero de diálogos reales», era necesaria y justa, pero, a pesar de todo, «se nota siempre que el satírico humor de Platón se veía siempre descompensado por la sorprendente veleidad de sus simpatías intelectuales» [12]. Jowett publicó también una juiciosa crítica de Grote en la introducción a su traducción del *Sofista* de Platón (1871), en la que argumentaba que los principales Sofistas podían muy bien haber sido hombres buenos y honorables, pero que su mala reputación en Atenas era algo sobradamente admitido por toda una serie de razones (eran extranjeros, hicieron grandes fortunas, embaucaron las mentes juveniles, etc.), y en ningún caso por

---

[11] Grote, *History* (6.ª ed., 1888), vol. VII, pág. 52, y vol. IV, pág. 106. La primera edición de esta obra fue casi contemporánea de la de Zeller.

[12] Ver dos artículos de Sidgwick en *J. Phil.*, 1872 y 1873.

invención de Platón [13]. Una nueva valoración apareció en un ensayo largo y bien razonado de Sir Alexander Grant. Sus conclusiones eran que Grote había sido certero al echar por tierra las anteriores acusaciones radicales contra los Sofistas, pero que, aun así, ni todos eran moralmente intachables o filosóficamente competentes, ni que las «sutiles y discriminatorias imágenes dibujadas por Platón» no merecían la censura que habían recibido de su parte [14].

Al leer a estos especialistas de la pasada generación, se siente uno tentado a detenerse citándolos por extenso. (De entrada, escriben bastante mejor que muchos de sus sucesores.) Citarlos así sería, en efecto, desproporcionado, pero es importante mostrar, al menos, que la descripción que hace Platón de los Sofistas, tan ardientemente debatida hoy, había sido ya cuestionada, y bien, por estudiosos de la época victoriana, muchos de los cuales no fueron sólo buenos especialistas, sino hombres de negocios con experiencia en política, educación y en otros campos [15]. Huelga decir que sus conclusiones, como las de sus sucesores, no estaban libres de la influencia de sus creencias personales, políticas o filosóficas. Karl Jöel, en 1921 (*Gesch.*, págs. 674 y sig.), llamaba la atención sobre cómo los positivistas se unieron en apoyo de los Sofistas, especialmente en Inglaterra a partir de Grote y Lewes. En Alemania, Theodor Gomperz (bajo la influencia de Grote), Laas y Nietzsche en su período positivista hicieron lo mismo. Más sorprendentemente, a primera vista, Jöel añade a la cuenta en el mismo sentido un «intelectualismo hegeliano» que los proclamó como «maestros del razonamiento reflexivo», y que «fuera de su filosofía de la historia lo comprendieron y lo perdonaron todo». Por otro lado, habiendo tomado la historia el rumbo que tomó, era inevitable que Platón estuviera penando, a la sazón, los generosos elogios de que fuera objeto por parte de algunos comentaristas ingleses de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Liberales firmes en sus propias creencias, podían, sin embargo, bajo la influencia de lo que Havelock llamó «la escuela de Oxford del neo-idealismo», ver en él la imagen de un liberal victoriano como ellos mismos. Hay algo de fundamento en la pretensión de Havelock (*Lib. Temper*, 19) de que, en uno al menos de esos escritores, «la exposición aparece como si fuera una ferviente apología», y «los naturalistas y los materialistas, los sofistas y los demócratas, son tratados solamente como vagas y futiles voces que protestan fuera de la escena». Era inevitable una reacción, ante la conmoción y la desilusión que invadieron Europa a medida que el siglo avanzaba.

[13] Jowett, *Dialogues of Plato* (4.ª ed., 1953), vol. III, págs. 325 y sigs.

[14] Grant, *The Ethics of Aristotle* (4.ª ed., 1885), vol. I, págs. 104-55.

[15] De Grote y Jowett excusado es hablar. Grandt sirvió durante ocho años en puestos educativos en la India. La descripción que hace Havelock (pág. 40, col. 2) de los métodos de los Sofistas como esencialmente los propios de los procesos democráticos, fue anticipada por Grote, especialmente en su vol. VII, pág. 39, n. 2.

En las páginas siguientes espero poder exponer el conflicto intelectual de los siglos v y iv a. C. a la luz de los datos de su propia época, y como resultado de sus propias crisis y de sus necesidades educativas y sociales. No hemos de temer que su intrínseco interés o su sólida relevancia se vean mermados por ello.

II

TÓPICOS DEL MOMENTO

En nuestro anterior volumen (cap. VI) quedó brevemente bosquejado el ambiente intelectual del siglo v, especialmente en Atenas, y el efecto, en varios campos diferentes, de la sustitución de la causación divina por la natural. El presente capítulo intentará establecer un esquema de las principales causas y características de este cambio de perspectiva, antes de pasar a considerar el significado de la sofística e investigar cada tópico o tema por separado y en detalle.

El determinar las causas de una revolución intelectual constituye siempre una empresa un tanto atrevida, y cuando están sucediendo muchas cosas importantes a la vez, no siempre es fácil distinguir causas de efectos; pero hay unas cuantas cosas que pueden ser mencionadas como pertenecientes, más o menos, a la primera categoría. Ya descartamos prácticamente, por razones cronológicas, la pretensión de que los «presocráticos», y en particular los jonios, hubieran podido influir todos en la formación del pensamiento de los Sofistas. De existir alguna conexión causal entre las ideas de Demócrito y las de Protágoras o Gorgias, lo más probable es que haya sido a la inversa. Por otra parte, empero, el influjo de los eleatas en Protágoras y Gorgias es innegable, como lo es el de Heráclito sobre Protágoras, y se dice que Gorgias fue alumno y seguidor de Empédocles [1]. Una de las influencias más importantes sobre el humanismo ha de buscarse en las teorías de los orígenes naturales de la vida y de la sociedad, que constituyeron una característica del pensamiento jónico a partir de Anaximandro. La vida, incluida la vida humana, había sido el producto de una especie de fermentación desencadenada por la acción del calor sobre la materia húmeda o putrefacta, y los grupos sociales y políticos se habían formado por un acuerdo o consenso como la única forma eficaz de defen-

[1] Ver vol. II, pág. 146.

sa del hombre contra la naturaleza no-humana. Las mismas cosmogonías habían contribuido a extrañar del mundo a los agentes divinos, no porque fueran ellas más evolucionistas que creativistas —la idea de creación divina nunca había sido importante en la religión griega—, sino por haber hecho más difícil el hábito griego de ver por todas partes en la naturaleza seres divinos o semidivinos. La religión recibió un duro golpe, cuando se aseguró que aun las estrellas y el sol eran nubes ígneas, o rocas desgajadas de la tierra y puestas en órbita por el vórtice (*o* torbellino) cósmico. Los Olímpicos, aunque no habían creado el mundo, al menos lo habían controlado, pero las teorías de los filósofos naturales no dejaban a Zeus ningún papel que jugar en la producción de la lluvia, del trueno o del rayo, ni a Poseidón en el del espanto de los terremotos [2].

En la medida en que el nuevo espíritu suponía una reacción por la que el interés hacia los asuntos humanos había desbancado al interés por la naturaleza exterior, los presocráticos habrían contribuido a ello por algo que a los ojos de muchos debió de parecer su fracaso. Después de todo, el mundo de la experiencia sensible y su impacto era lo que los hombres tenían que aceptar, si querían llevar una vida cumplidamente feliz. Esto, para la mayor parte de nosotros, no es sino el «mundo real»; sin embargo, en sus respectivas actitudes, filósofos tan distantes como Parménides y Demócrito negaron su realidad y socavaron la fiabilidad de los sentidos. A la pregunta del hombre sencillo: ¿puedo o no creer a mis propios ojos?, su respuesta era un tajante «no». Tanto el movimiento como el cambio eran ilusiones, y «lo que es», una plenitud inamovible; o bien, las únicas cosas reales eran átomos a los que, expresa y absolutamente se les negaba cualquier cualidad sensible. Por otra parte, el carácter especulativo de sus teorías las hacía muy vulnerables; lo suficiente, para que Gorgias, llevado de su propia ingenuidad utilizase argumentos de tipo eleata para probar exactamente lo contrario a la misma conclusión eleata: no que «lo que es, es», sino que lo que es no es, y que nada existe (cf. *infra*, páginas 194 y sigs.). Prescindiendo de su lejanía, los presocráticos se desacreditaron por sus mutuas contradicciones. Cada cual creía estar más cerca de la verdad, pero ¿había razones sólidas para creer a uno más que a otro? Gorgias atacó también en este frente. Para él eran, simplemente, como los oradores, maestros del arte de la persuasión verbal [3].

[2] No debería ser prácticamente necesario repetir la consabida verdad de que el racionalismo de cualquier época llamada de Ilustración es, en modo alguno, universal. El rechazo de la acción divina se limita a una minoría «ilustrada» e intelectual. Cuando, en vida de Platón (373 a. C.), la ciudad aquea de Hélice fue destruida por la aciaga conjunción de un terremoto y un maremoto, la opinión estaba aún dividida entre los «inclinados a lo piadoso» (incluido Heraclides Póntico), que atribuían el desastre a la ira de Poseidón, y los racionalistas, que lo explicaban solamente por causas naturales. Ver Estrabón, VIII 7, 2, y Diodoro, XV 48 (Heracl. Pónt., fr. 46 Wehrli). Tucídides cuenta cómo, durante la peste de Atenas, muchos buscaban amparo en los ritos religiosos (II, 47, 4), pero él mismo, obviamente, la atribuía a causas puramente naturales.

[3] Gorg., *Hel.* 13 (DK, 11, 292). Ver *infra*, pág. 60.

Se aduce, frecuentemente, como causa del nuevo humanismo la apertura de horizontes surgida de los crecientes contactos con otros pueblos, por las guerras, los viajes y la fundación de colonias. Esto hizo cada vez más obvio que costumbres y tipos de conducta que antes habían sido aceptados como absolutos y universales, y de institución divina, eran, de hecho, locales y relativos [4]. Usos o hábitos que para los griegos eran perversos y aberrantes, como el matrimonio entre hermanos, podían ser considerados, entre los egipcios o en otras partes, como normales e, incluso, ordenados por la religión. La *Historia* de Heródoto es típica de mediados del siglo v por el afán con que recoge y describe las costumbres de los escitas, persas, lidios, egipcios y otros y hace notar sus divergencias respecto de los usos helénicos. Si todos los hombres, dice, por ejemplo, fueran consultados en orden a escoger entre las diversas leyes y costumbres las mejores y más perfectas, cada uno escogería para sí las suyas propias; y lo ilustra con el ejemplo de Darío, que convocó a los griegos e indios que estaban en su corte y les preguntó, primero, a los griegos qué consideraciones les moverían a comerse los cadáveres de sus padres. Cuando ellos le contestaron que no lo harían por nada, se volvió, acto seguido, a los indios (de una tribu, los calatias, que normalmente devoraban los cuerpos de sus progenitores) y les preguntó si algo podría persuadirlos a consentir en quemar a sus padres (como hacían los griegos); ellos, entonces, se pusieron a vociferar por la mera mención de semejante impiedad [5]. Eurípides también observó que el incesto era practicado entre pueblos no griegos, «y ninguna ley lo prohíbe» (*Andr.* 173-6), y escandalizó a muchos por hacer decir a un personaje (refiriéndose, igualmente, al incesto) que ninguna conducta es vergonzosa si no se lo parece así a los que la practican (fr. 19) [6].

Ejemplos parecidos podrían multiplicarse, pero debería recordarse que los contactos entre griegos y bárbaros no eran algo nuevo. Los griegos jónicos

---

[4] Es notable la persistencia con que esta clase de cosas reaparecen como responsables en lo relativo al cuestionamiento del código moral. H. L. A. Hart (*Law, Liberty and Morality*, página 68) menciona, entre las causas de división y vacilación sobre las cuestiones de moral sexual «en nuestros días», la libre discusión en torno a ellas «a la luz de los descubrimientos de la antropología y la psicología». La excepcional libertad de discusión tolerada ahora debe tener, empero, otras raíces, dado que un bagaje antropológico y psicológico suficiente como para poner de relieve la relatividad de los códigos morales era ya conocido y manejado por Heródoto y, más tarde, por la Europa del siglo xvii (cf., especialmente, Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, pág. 198), a excepción de los victorianos.

[5] Hdt., III, 38; no es, dicho sea de paso, un argumento excesivamente bueno para la relatividad moral, desde el punto y momento en que, como se infiere, ambas partes coincidían en el principio moral fundamental de que los padres deben ser honrados en vida y en muerte: la disputa giraba solamente en torno a los medios para realizarlo. Tucídides (II, 97, 3-4) llama la atención sobre una costumbre de los ódrisas, pueblo de Tracia, totalmente opuesta a otra observada en Persia.

[6] Como veremos (cf. *infra*, págs. 124 y sig.), Sócrates no estaba de acuerdo en que una ley fuera menos universal y divina porque algunos pueblos la quebrantasen: el incesto, por ejemplo, lleva consigo un inevitable castigo, ya que sus efectos son disgenésicos.

de la zona costera anatolia habían estado en estrecho contacto con los orientales durante siglos, y su progreso intelectual debía mucho a fuentes extranjeras. El comercio y la colonización los habían llevado hasta el Mar Muerto y Mesopotamia, y la colonia milesia de Náucratis había sido fundada en Egipto en el siglo VII [7]. Algunos de los primeros filósofos, sin olvidar a sabios, como Solón, consignan estancias entre egipcios y caldeos, y son perfectamente creíbles. Lo mismo podría decirse sobre la vigencia de la codificación de las leyes. La aceptación sin cuestionar de la ley y la costumbre no era ya, como hemos dicho, posible en un tiempo de actividad legislativa. En palabras de Burnet (*T. to P.*, pág. 106), «un código legislativo promulgado por un legislador humano cuyo nombre estuviese rodeado de prestigio... no podía ser aceptado, a la antigua usanza, como parte de un orden sempiterno de cosas». Y el encargo hecho a Protágoras de redactar las leyes de Turios en el 443, se cita a veces como un ejemplo relevante al respecto. Los nombres, empero, que Burnet menciona son los de Zaleuco, Carondas y Solón, cuya actividad difícilmente puede ser considerada como responsable del surgimiento de las nuevas teorías que negaban la sanción religiosa de la ley en el período que siguió a las Guerras Médicas. Los griegos habían asistido al proceso de elaboración de las leyes mucho antes de eso; sin embargo, continuaban atribuyéndolas a las instrucciones de Apolo, que aconsejaba al legislador a través de su oráculo en Delfos [8]. Las causas del razonable rechazo de la tradición que marcó la mitad del siglo V, fueron extremadamente complejas, y, aunque puede analizarse la mezcla explosiva, sigue siendo difícil saber por qué el detonante se activó precisamente en ese momento [9].

Indudablemente, el éxito de los griegos frente a los bárbaros les había dado una enorme confianza en sí mismos, así como un gran motivo de autoapreciación por sus logros; y, aunque la opinión popular todavía estaba dispuesta a prestar oídos a relatos en torno a la intervención personal de los dioses o de los héroes en Maratón y por doquier, el sentimiento de que ellos solos y sin ayuda habían resistido y vencido, era fuerte, sobre todo entre los atenienses. Precisamente habían sido ellos los líderes de la resistencia griega y habían aguantado lo peor del ataque persa, y su conciencia de ser fuertes evolucionó hacia una necesidad de dominar al resto y de convertir a sus antiguos aliados en súbditos. Si se les hubiese preguntado con qué derecho lo hacían, habrían replicado, tal como nos los muestra Tucídides en el «Diálogo de Melos», que es «ley de la naturaleza» que el más fuerte, el superior, debe hacer lo que está en su poder y que el débil debe ceder y someterse (cf. *infra*, págs. 92 y sig.).

[7] Ver vol. I, págs. 40 y sig. R. M. Cook, en *JHS*, 1937, págs. 227 y sigs., concluye que Náucratis fue fundada alrededor de los años 615-610.

[8] Para más detalles, ver mi *Greeks and their Gods*, págs. 184-189.

[9] Diels, en *Hermes*, 22, llamó la atención sobre la existencia de algunos indicios de que la «ilustración» de los Sofistas tuvo sus precursores ya en el siglo VI, particularmente entre logógrafos como Hecateo de Mileto. Ver, sobre esto, Dümmler, *Akad.*, pág. 250.

Esta conciencia del propio poder estaba siendo fomentada, desde otra instancia, por un nuevo énfasis en las conquistas de la invención humana y de la técnica. Se acepta con demasiada facilidad que los griegos, en su conjunto, creían en el ideal del saber por sí mismo, divorciado de objetivos prácticos, y que despreciaban las artes prácticas; no dejando de haber una cierta justicia en recientes reivindicaciones de que esta generalización es el resultado del hábito académico de poner excesivo peso en Platón y Aristóteles como representantes de la mente griega. En el siglo v las conquistas prácticas de la especie humana fueron tan admiradas como su comprensión del universo. Las etapas de progreso material humano fueron celebradas, por ejemplo, por los tres grandes trágicos, y por filósofos como Anaxágoras y Demócrito y el sofista Protágoras. Podrían asociarse al nombre de Prometeo, «santo patrón» de la tecnología, o a un dios desconocido como en las *Suplicantes* de Eurípides (201 y sigs.); pero, aun así, su primer regalo a los hombres había sido la habilidad o la ingeniosidad, y el resto se seguiría de ello. En el famoso coro de la *Antígona* de Sófocles (332 y sigs.) no hay ninguna mención de seres superiores: «el hombre con su habilidad (*o* destreza)» (περιφραδὴς ἀνήρ) es la cosa más formidable y asombrosa del mundo. Los triunfos técnicos exaltados por estos autores incluyen el habla y la escritura, la caza y la pesca, la agricultura, la domesticación de animales y su utilización para el transporte, la construcción, la cocina, la minería y la metalurgia, la construcción de barcos y la navegación, los hilados y tejidos, la farmacia y la medicina, el cálculo, la astronomía y las artes adivinatorias. Es una lista que cuadra perfectamente con el espíritu del catálogo elaborado por Macaulay de los frutos de la ciencia baconiana, en el que su propósito expreso es poner de manifiesto, por contraste, la práctica esterilidad del pensamiento griego; con la única diferencia de que el autor inglés, además de omitir las artes adivinatorias, incluye nuevas armas de guerra entre las bendiciones del progreso. Tal vez los griegos también mostraron su sabiduría al añadir, al final de la lista de conquistas técnicas, las que podrían ser usadas tanto para fines perversos, como para buenos fines. De ahí que, asimismo, Teseo, en el *Hipólito* de Eurípides (915 y sigs.), pregunte qué ventaja existe en que los hombres enseñen innumerables artes y ciencias y descubran toda clase de ingeniosos artilugios, si no son capaces de enseñar la sensatez a los desprovistos de ella.

Los cambios sociales y políticos jugaron también su papel, en especial el desarrollo de la democracia en Atenas. Fue éste un proceso gradual, comenzado por Solón (que fue el primero en introducir el principio de designar los cargos públicos mediante una combinación de elección y sorteo) y continuado por Clístenes tras la tiranía de Pisístrato. Experimentó ya un avance en tiempos de las Guerras Médicas, y se vio completado por las reformas de Pericles y Efialtes hacia el 458. Éstos abrieron el arcontado a las clases más bajas e introdujeron el sueldo para los arcontes, la *boulé* y los tribunales del pueblo, haciendo con ello no solamente legal, sino prácticamente posible, para los ciudadanos

más pobres, el dedicar su tiempo a los asuntos públicos. Introdujeron, asimismo, el sorteo en su forma pura para la designación de muchos cargos, es decir, sin elección previa de los candidatos; y, por supuesto, cualquier ciudadano podía hablar y votar en la Asamblea, que aprobaba leyes, declaraba la guerra y firmaba tratados. Esta situación, naturalmente, estimulaba la creencia de que la opinión de un hombre era tan buena como la de otro, al punto de lamentarse Sócrates de que, así como en materias consideradas técnicas a nadie se le consultaría sin que diera muestras de su pericia y competencia, cuando se trataba del arte del gobierno los atenienses escucharían a cualquiera —herrero o zapatero, rico o pobre—. Estos sentimientos antidemocráticos no fueron inaccesibles a las críticas (cf. *infra,* pág. 392), pero los fallos del sistema (muy diferentes de una moderna democracia) eran manifiestos, no siendo el menor la veleidad. El trato a Mitilene por parte de la democracia ateniense es ilustrativo de sus peligros, y tal vez también de sus virtudes. Después de dominar allí una sublevación en el 428, la Asamblea, a instancias de Cleón, envía un trirreme con órdenes de matar a todos los varones adultos de la ciudad y esclavizar a las mujeres y a los niños. Al día siguiente, se arrepintieron de tamaña crueldad, y, tras una nueva deliberación, revocaron la decisión por una pequeña mayoría y despacharon un segundo trirreme a toda prisa para cancelar la orden. Sin dejar los remos ni para comer y turnándose tan sólo para dormir, los remeros se las arreglaron para llegar antes de que la orden fuera llevada a efecto. En este caso, la debilidad de la democracia, en su aspecto de oratoria tumultuosa, quedaba justamente compensada por su agilidad para reconsiderar y tratar directamente ambas posibilidades [10]. La pequeña isla de Melos fue menos afortunada, y sus habitantes padecieron el hado originariamente destinado a Mitilene. Su crimen fue el de preferir la neutralidad a la inclusión dentro del imperio ateniense.

Mientras que las ásperas realidades de la historia, en un período de imperialismo nada escrupuloso y de guerra de griegos contra griegos, habían estimulado las correspondientes teorías sobre el derecho del poderoso a obrar como le pluguiese —tipo éste de teorías que van comúnmente asociadas a los nombres de alguno de los Sofistas—, el desarrollo de la democracia iba creando la demanda a la que los Sofistas pretendían servir en su calidad de educadores profesionales. El camino del éxito político estaba abierto para cualquiera, con tal que tuviera ingenio y entrenamiento para superar a sus competidores. En ausencia de universidades o de colegios para la educación de adultos, el vacío fue llenado, para su propio provecho, por hombres como Protágoras, que se

---

[10] Tuc., III, 36 y sigs. (Los discursos de esta ocasión están reseñados *infra,* págs. 93 y sig.) Las dimensiones de los Estados modernos impedirían una democracia plena, como contrapuesta a la representativa, aun siendo ella deseable, y los únicos lugares en que, probablemente, pueda observarse hoy son las Universidades de Oxford y Cambridge, donde no son desconocidas semejantes situaciones de vacilación.

gloriaba del título de Sofista y publicaba con orgullo su habilidad para enseñar a cualquier joven «el oportuno cuidado de sus asuntos personales, de tal forma que pudiera gobernar mejor su casa, así como el relativo a los asuntos de Estado, para de esa manera adquirir un poder real en la ciudad, en cuanto orador y en cuanto hombre de acción». Para este propósito lo primero que hacía falta era dominar el arte del bien hablar capaz de persuadir, e incluso se ha argumentado (por ej. Heinrich Gomperz) que toda la enseñanza de los Sofistas se reducía al arte de la retórica [11]. Es ésta, sin lugar a dudas, una considerable exageración; la *aretḗ* que Protágoras propugnaba impartir consistía en algo más que eso. Pero uno de ellos, Gorgias, llegó realmente a reírse de los que profesaban ser maestros de virtudes cívicas. El arte de hablar hábilmente, decía, era todo lo que podía enseñarse y todo lo que cualquier joven ambicioso necesitaba aprender. Era el arte supremo, ya que el hombre con el don de la persuasión tenía todas las demás habilidades en su poder. (Sobre esto, sin embargo, ver *infra,* págs. 265 y sig.)

He hablado como si las circunstancias políticas y las acciones públicas de los Estados griegos hubieran engendrado las teorías irreligiosas y de moral utilitaria de los pensadores y educadores o maestros, pero es más verosímil que teoría y práctica estuviesen sometidas a los efectos de recíprocas acciones y reacciones. Sin duda los atenienses no necesitaban a ningún Trasímaco Calicles que les enseñaran cómo tratar a una isla recalcitrante; y los discursos que Tucídides pone en boca de los oradores atenienses, en lo que él presenta como un debate establecido con la Asamblea de Melos, muestran huellas inequívocas de la enseñanza sofista. Pericles fue amigo de Protágoras, y, cuando Gorgias apareció ante los atenienses en el 427, el político quedó prendado por los nuevos aires y fragancias de la oratoria con que defendió la causa de su madre patria, Sicilia (cf. *infra,* pág. 181, n. 11). Si bien los Sofistas fueron un producto de su tiempo, también ellos contribuyeron, a su vez, a cristalizar sus ideas. Y, por lo menos, sus enseñanzas cayeron en tierra bien preparada. En opinión de Platón, no era a ellos a quienes se les debería culpar por corromper a los jóvenes con pensamientos perniciosos, ya que ellos no hacían más que reflejar los vicios y las pasiones de la democracia existente:

> Todos estos individuos, educadores profesionales, a quienes el pueblo llama «Sofistas» y considera sus rivales en el arte de la educación, no enseñan otra cosa, de hecho, que las creencias (o convicciones) del pueblo expresadas por él mismo en sus asambleas. Y esto es lo que [los sofistas] proclaman como su sabiduría [12].

[11] En el otro extremo, Bignone (*Studii,* pág. 32) contrapuso a los oradores, «que vivían entre las ásperas realidades de la política», y a los Sofistas, que llevaban la «resguardada y apartada vida de asalariados educadores del público». ¡Imagino que ésta es la última vez que podemos esperar ver la vida de los Sofistas descrita como *ombratile e appartata*!

[12] *Rep.* 493a. El pasaje completo, 492a-493d, es esclarecedor al respecto.

Si tenía o no razón Platón lo trataremos de expresar, de sernos posible, en una etapa mucho más avanzada de nuestro estudio.

Volviendo de las causas a las características o efectos del cambio (en la medida en que ambas sean diferenciables), la más fundamental es la antítesis entre *phýsis* y *nómos,* que fue desarrollada, por igual, en esta época por los filósofos de la naturaleza y los humanistas. Una vez propagado el punto de vista de que las leyes, usos o costumbres y convenciones no formaban parte de un inmutable orden de cosas, era posible adoptar muy direfentes actitudes hacia él. Por una parte, Protágoras pudo argüir que las normas aceptadas de buena conducta, incluidas alguna limitación de los apetitos egoístas y la consideración para con los otros, aunque no fuesen una parte original y esencial de la naturaleza humana, eran necesarias para la preservación de la sociedad, y la vida en sociedades era necesaria para la supervivencia real. En el otro extremo estaba el violento individualismo de aquellos que, como el Calicles de Platón, mantenían que las ideas de ley y de justicia eran meramente una estratagema de la mayoría de los débiles para quitar de su debido sitio al hombre fuerte, que es por naturaleza el hombre justo: *nómos* y *phýsis* eran antagónicos, y el derecho estaba del lado de la *phýsis.* El sofista Antifonte formuló un elaborado contraste entre las obras de *nómos* y las de *phýsis,* siendo las primeras: restricciones innecesarias y artificiales impuestas a la naturaleza por acuerdo humano, y las últimas: necesarias y de origen natural. En la idea de que las leyes son una cuestión de consenso humano, «convenios establecidos por los ciudadanos», como los llamó Hipias (cf. *infra,* pág. 142), en lugar de ser sancionadas por la divinidad, tenemos la esencia de la teoría del pacto o contrato social que fue desarrollada, especialmente, en la Europa de los siglos XVII y XVIII. A los ojos de Calicles eran condenables, mientras que Critias, por boca de Sísifo en su obra del mismo nombre, representaba la invención de la ley como un importante paso en el camino desde la vida del hombre originariamente desordenada y brutal hacia la civilización. Una afirmación inequívoca de la teoría contractual de la ley es atribuida por Aristóteles a Licofrón, discípulo de Gorgias, y en su forma histórica, como teoría sobre el origen de la ley, quedó esto claramente establecido por Glaucón en la *República* como la opinión admitida que a él le gustaría ver refutada.

Al lado de lo que comúnmente se entiende por leyes, la opinión a la sazón contemporánea reconocía la existencia de «leyes no escritas», y la relación entre ambas ilustra muy bien la naturaleza de transición de este período del pensamiento. Para algunos, la expresión denotaba ciertos principios morales eternos, universalmente válidos y con carácter de preeminencia sobre las leyes positivas de los hombres por su origen divino. Esta concepción puede resultar más asequible a partir de los espléndidos versos de la *Antígona* de Sófocles (450 sigs.), donde Antígona defiende el entierro de su hermano muerto frente al edicto de Creonte, cuando declara: «No fue Zeus ni Justicia quien decretó

estos *nómoi* entre los hombres; ni pensaba yo que tus proclamas fuesen tan poderosas como para que tú, un mortal, pudieras subvertir las seguras y no escritas leyes de los dioses.» Más adelante veremos otras referencias a estas leyes divinas existentes desde siempre, y a su superioridad sobre los falibles y y mutables decretos de los hombres. Sin embargo, con la difusión de las ideas democráticas, la expresión cobró un nuevo significado un tanto avieso y menos unívoco. La codificación de la ley llegó a ser vista como una necesaria protección para el pueblo. No sólo Eurípides (*Supl.* 429 sigs.) la vio como una garantía de la igualdad de derechos y un baluarte contra la tiranía, sino que también, en la práctica, la restaurada democracia al final de la guerra del Peloponeso prohibió expresamente a un magistrado hacer uso de las leyes no escritas (cf. *infra*, pág. 131).

Estamos aquí ante otra controversia que encuentra también su reflejo en el segundo gran período de Ilustración, la Europa de los siglos XVII y XVIII d. C. Por una parte tenemos a Rousseau, que escribe:

> A estas tres clases de leyes [política, civil, criminal] se debe añadir una cuarta, y es la más importante de todas ellas. Hay que buscarla no grabada en columnas de mármol ni en placas de bronce, sino en el corazón de los ciudadanos. Es el verdadero fundamento sobre el que el Estado está construido, y crece día a día en importancia... Me refiero a los usos y costumbres, y, sobre todo, a la opinión [común].

Un punto de vista diferente lo encontramos en Locke:

> Al ser no-escrita la ley natural, y de esta forma no poder encontrarse sino en la mente de los hombres, aquellos que, por pasión o interés, la citen o apliquen mal, no pueden ser convencidos fácilmente de su error donde no haya un juez establecido; y, así, no sirve como debe para determinar los derechos y proteger los bienes de los que viven bajo ella, especialmente donde cualquiera es juez, intérprete y también ejecutor de la misma, y ello en su propio favor; y el que tiene los derechos de su parte, no teniendo de ordinario más que su propio poder, no tendrá fuerza suficiente para defenderse a sí mismo de las injusticias ni para castigar a los delincuentes [13].

El auge del ateísmo y del agnosticismo en esa época iba también vinculado a la idea de *nómos*. Junto al clásico dicho de Protágoras, de que no podía decir si los dioses existían o no, se pueden citar las palabras llenas de expectativas y de intencionalidad, al respecto, de la Hécuba de Eurípides en su petición de clemencia (*Héc.* 799 sigs.): los dioses, dice, tienen fuerza o poder, y por

[13] Rousseau, *Social Contract,* 2.14 (trad. Hopkins); Locke, *Second Treatise on Civil Government,* 2.136. (Ambos pasajes pueden encontrarse, si se quiere, en el volumen *Social Contract,* de World's Classics, ed. Barker, págs. 313 y 115, respectivamente.)

ello también lo tiene el *nómos,* que es maestro de los dioses porque, gracias al *nómos,* creemos en ellos y vivimos de acuerdo con las normas de lo bueno y lo malo. Para Critias, los dioses fueron invención de un legislador ingenioso a fin de impedir a los hombres quebrantar las leyes cuando nadie los veía. Puede que Pródico, al igual que luego hicieron algunos antropólogos del siglo XIX, dividiese en dos las etapas iniciales de la religión, siendo la primera la etapa de la deificación de objetos naturales útiles, tales como el sol o los ríos, y la segunda la de inventores humanos o descubridores de cosas esenciales, como el pan o el vino, la habitación y, en general, las artes útiles. Esto se ha tomado como un ejemplo antiguo de la teoría del paso del fetichismo al antropomorfismo [14].

Un aspecto atractivo de la antítesis *nómos-phýsis* reside en que facilitó los primeros pasos hacia el cosmopolitismo y la idea de la unidad de la humanidad. Aquí *nómos* juega el papel de *die Mode* en el himno de Schiller: dividir a los que son por naturaleza hermanos. Así es como lo ve Hipias en el *Protágoras* de Platón, hablando de los que vienen de diferentes ciudades-estado griegas. Antifonte fue más al fondo (como pudo haberlo hecho Hipias) y, tras censurar las distinciones basadas en la alta o baja cuna, pasaba a declarar que no existían diferencias de naturaleza entre bárbaros y griegos. Junto a esta censura desaprobando las distinciones basadas en el nacimiento o en la raza, hubiera sido de esperar que incluyese una condena de la esclavitud, y podía muy bien haberlo hecho; pero no hay mención de ello en los fragmentos. El único testimonio, en el siglo V, de la existencia de una creencia en que la esclavitud fuera antinatural procede de Eurípides, cuyos personajes expresan sentimientos tales como: «Sólo una cosa avergüenza a los esclavos, y es el nombre; en todo lo demás, en nada es inferior a los libres un esclavo que sea noble y bueno»; sin que tenga por qué ser necesariamente ésta la propia opinión del dramaturgo, por cuanto otros personajes en sus obras condenarán a todos los esclavos como gente despreciable y avara. No muchos años después de él, sin embargo, se atribuye a Alcidamante el haber escrito que Dios hizo a todos los hombres libres y que la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo; y, en tiempos de Aristóteles, había ciertamente algunos que mantenían que la esclavitud era antinatural. (El tema se trata *infra,* cap. VI.)

Una de las más importantes lecciones impartidas en las clases por los sofistas y a través de sus manuales era la del arte hablar con igual persuasión de cada una de las caras contrapuestas de la misma cuestión o tema. Protágoras partía del axioma de que «en toda cuestión hay dos razonamientos opuestos entre sí». Debemos reconocer las virtudes de ver los dos lados o caras de una cuestión, y la cualidad democrática de buena voluntad que implica el prestarle

[14] Los datos para adjudicar la teoría de las dos etapas a Pródico no son absolutamente concluyentes. Se discute esto *infra,* págs. 235 y sigs.

atención a ambos; al tiempo que ser también conscientes de los peligros de una tal doctrina cuando no cae en manos muy escrupulosas. De hecho, estaba siendo impartida, a cambio de elevados estipendios, a una juventud voluntariosa y llena de aspiraciones. A los ojos de Gorgias, «la palabra» era un gran soberano que no podía hacer nada, pero que, como el esclavo de la lámpara, debía estar a disposición de aquellos que precisasen de sus servicios. Al leer los fragmentos de los escritos de Gorgias, no nos parece que pueda acusarse a Platón de falta de equidad cuando le hace declinar toda responsabilidad por el uso que pudieran hacer los demás de su enseñanza. Era una materia subversiva, tanto moral como epistemológicamente, ya que la convicción de que los hombres pudieran ser persuadidos de cualquier cosa se adaptaba al relativismo de la doctrina del «hombre como medida» de Protágoras y al nihilismo del tratado de Gorgias *Sobre el No-Ser* o *Sobre la Naturaleza.*

Finalmente, una de las cuestiones, a la sazón, más ardientemente debatidas, y que porque había sido tratada por Sócrates continuó siéndolo por Platón e, incluso por Aristóteles, surgió directamente de la aparición de los Sofistas en el nuevo papel de educadores pagados. Ellos proclamaban enseñar la *aretê,* pero ¿era eso algo que pudiera inculcarse por la enseñanza? La *aretê,* sin otras especificaciones, designaba aquellas cualidades de excelencia humana que hacían del hombre un líder natural en su comunidad, y que hasta entonces se había creído que dependían de ciertos dones naturales e, incluso, divinos que eran señal de buena cuna y crianza. Eran, en definitiva, cuestión de *phýsis,* cultivadas, a medida que el muchacho crecía, por la experiencia de convivir con su padre y seguir su ejemplo, así como por la derivada de las relaciones con sus mayores. Así pues, se transmitían de forma natural y apenas consciente; constituían una prerrogativa de la clase nacida para mandar, y el pensamiento de que estos dones pudieran ser inculcados por un extraño, que ofrecía una instrucción simplificada a cambio de un salario, era anatematizable para los padres de la vieja escuela. De ahí, para un joven como Menón —de sangre noble y rico, aunque discípulo y admirador de Gorgias—, la premura de su pregunta a Sócrates al comienzo del diálogo que lleva su nombre: «¿Puedes decirme, Sócrates, si la *aretê* puede enseñarse? ¿O es algo que se alcanza con la práctica, o se da naturalmente, o de algún otro modo?»

Lo anterior es una anticipación de algunos de los tópicos o temas de candente interés en tiempos de Sócrates, que examinaremos con todo detalle en posteriores capítulos: el *status* de las leyes y los principios morales, la teoría del progreso del hombre desde el estado salvaje hasta la civilización —que reemplazaba a la teoría de la degeneración desde una pretérita Edad de Oro—, la idea del pacto social, las teorías subjetivas del conocimiento, el ateísmo y el agnosticismo, el hedonismo y el utilitarismo, la unidad de la humanidad, la esclavitud y la igualdad, la naturaleza de la *aretê,* la importancia de la retórica y del estudio del lenguaje. Pero, antes, diremos algo sobre la clase de hom-

bres que, normalmente, se mencionan como los principales propagadores del nuevo humanismo y racionalismo. ¿Qué era un Sofista, y qué sabemos nosotros de los individuos que plantearon estas cuestiones que han venido ocupando desde entonces a las mentes reflexivas?

III

¿QUÉ ES UN SOFISTA?

1. El término «sofista» [1]

Los términos griegos *sophós, sophía,* comúnmente traducidos por «sabio» y «sabiduría», eran de uso normal en los primeros tiempos, y refiriéndose como se referían a una cualidad intelectual o espiritual fueron, naturalmente, adquiriendo algunos delicados matices de significado que aquí sólo se pueden ilustrar de forma un tanto somera. Al principio connotaban, primariamente, habilidad para practicar una operación determinada. En Homero, un carpintero de barcos era «hábil en toda *sophía*»; un auriga, un timonel, un augur, un escultor eran *sóphoi,* cada uno en su ocupación; Apolo era *sophós* con la lira; Tersites, un hombre indigno, pero *sophós* con su lengua; había una ley en el Hades (de claras connotaciones cómicas), según la cual todo el que superaba a sus colegas de trabajo en «alguna de las grandes y difíciles artes» tendría especiales privilegios hasta que apareciera otro que fuera «más *sophós* en este arte» [2]. Este sentido deriva fácilmente hacia el de persona dotada de inteligencia práctica, en la línea en la que dice Teognis (119 sigs.) que le es fácil a un *sophós* detectar una moneda falsa, pero mucho más difícil desenmascarar el carácter falso de un hombre. Aquí *sophós* podría equivaler a experto (hay expertos en el control de la acuñación, pero por desgracia no hay ninguno en el de la humanidad), aunque más probablemente esté desplazándose hacia el significado de «sabio en general». En una posición análogamente ambigua

---

[1] En lo que sigue, además de las fuentes primarias, he hecho un uso especial de las siguientes, a las que el lector puede remitirse para una mayor información y referencia: Grote, *History,* vol. VII, págs. 32 y sigs; Grant, *Ethics,* vol. I, págs. 106 y sigs.; ZN, pág. 1335, n. 1; Jowett, *Dialogues of Plato,* vol. III, págs. 326 y sigs.; Kerferd, en *CR,* 1950, págs. 8-10; Morrison, en *Durham U. J.,* 1949, págs. 55-63.

[2] *Il.* XV, 412; Pínd., *Pít.* V, 115; Esqu., *Supl.* 770, y *Siete* 382; Sóf., *E.R.* 484; Eur., fr. 372, e *I.T.* 1238; Sóf., *Fil.* 439 sig.; Aristóf., *Ranas* 761 sig.

está la descripción que Hesíodo hace de Lino, el mítico cantor y músico, como «versado en todo tipo de *sophía*» (fr. 153 Rzach). En este sentido se hablaba de los Siete *Sóphoi,* Hombres Sabios o Prudentes, cuya sabiduría consistía, sobre todo, en el arte práctico de gobernar y que era condensado en breves dichos gnómicos, o en el de actuar con sensatez (Eur., *I.Á.* 749).

A medida que se va generalizando, un término de valor como éste, que implica una sanción explícita, es objeto inevitablemente de una dicotomización en significado «verdadero» y significado «falso», según el punto de vista del que lo usa. La *sophía* de un auriga, carpintero de barcos o músico, se ha adquirido en gran medida por el aprendizaje; pero Píndaro, sin duda, agradó a su real protector cuando escribió que el que conoce muchas cosas gracias a la naturaleza es sabio *(sophós),* y que son cuervos charlatanes los que han adquirido su conocimiento por aprendizaje. No es *sophós* el hombre que sabe muchas cosas, dice Esquilo, sino aquel cuyo conocimiento es útil. Al mismo tiempo, se desliza aquí una nota irónica, la indirecta de que el *sophós* es demasiado listo y puede engañarse a sí mismo. Reprochado por el astuto Ulises (a quien él antes había descrito como un *sophós* luchador) de estar actuando de un modo que no era «ingenioso» *(sophón),* Neoptólemo replica que lo que es justo y recto es mejor que lo que es *sophón.* Hemos tomado el oxímoron de un coro de Eurípides: cuando los hombres se enfrentan con los dioses, su *sophía* no es *sophón,* son listos pero no sabios. El verbo *sophídsesthai,* practicar la *sophía,* que Hesíodo usa en el sentido de ser entendido en náutica, y que Teognis dice de sí mismo como poeta, experimentó una evolución paralela hasta llegar a significar embaucar o engañar, o ser excesivamente sutil [3].

El término *sophistês* «sofista» es el nombre del agente derivado del verbo [4]. Como hizo notar Diógenes Laercio (I, 12) mucho después de que hubiera adquirido un sentido peyorativo, *sophós* y *sophistês* fueron durante un tiempo sinónimos. Esto aparece especialmente en Heródoto, que aplica el nombre de «sofista» a Pitágoras, a Solón y a los fundadores del culto dionisíaco, y dice que todos los sofistas de Grecia, incluido Solón, fueron llegando a Sardes, la capital lidia de Creso. El que los Siete Sabios fueran llamados sofistas lo sabemos por un fragmento de Aristóteles y por Isócrates. Dice Isócrates que les daban ese nombre «que ahora ha caído en deshonor ante vosotros», y hace hincapié en el cambio semántico experimentado por un término que, como

---

[3] Referencias para este párrafo: Pínd., *Ol.* II, 86; Esqu., fr. 390; Sóf., *Fil.* 1246 (y cf. el uso de σοφίζεσθαι y σόφισμα en 14 y 77); Eur., *Bac.* 395; para σοφίζεσθαι, Hes., *Trab.* 649; Teognis, 19; Eur., *Bac.* 200. Con Teognis, cf. a Solón, 1, 52, donde σοφία está usada como poesía. Cuando Pericles encuentra embarazosas las preguntas del joven Alcibíades, cancela la discusión con un «*a tu edad también nosotros* τοιαῦτα ἐσοφιζόμεθα» (Jen., *Mem.* I, 2, 46). B. Gladigow, en *Hermes,* 1967, recogió ejemplos del particular sentido de σοφός en Eurípides.

[4] Kerferd, en *CR,* 1950, pág. 8, da una lista clasificada, con referencias, de los primitivos usos de la palabra.

éste, denominaba a una profesión que él identificaba con su propia concepción de la filosofía:

> Me molesta ver que la trapacería es más altamente considerada que la filosofía, y que aquélla, cual acusador, pone a la filosofía en el banquillo. ¿Qué hombre de otros tiempos hubiera sospechado esto de vosotros, que sois los que más celebráis la sabiduría? No ocurrió así en tiempos de nuestros antepasados... La mayor prueba de ello es la de que escogieron a Solón, el primer ciudadano ateniense que recibió este nombre de sofista, para dirigir el Estado [5].

Probablemente se suponía que un *sophistḗs* debería ser un maestro educador [6]. Esto concuerda con el hecho de que el nombre se aplicaba con frecuencia a los poetas, ya que, a los ojos de los griegos, la instrucción práctica y el consejo moral constituían la principal función del poeta. Solón mismo fue un poeta, y J. S. Morrison ha sugerido que fue, en calidad de tal, por lo que en un principio atrajo la atención y se le llegó a confiar la preservación de la armonía política [7]. Anteriormente a él, Hesíodo había escrito sus *Trabajos y Días,* manual de instrucciones para campesinos, a la vez que vehículo para el precepto ético. Teognis está lleno de máximas morales, algunas de interés general y otras en apoyo de la amenazada supremacía de la clase alta. Parménides y Empédocles fueron poetas, y los grandes dramaturgos del siglo v, tanto los trágicos como los cómicos, se consideraban a sí mismos, por cierto, como poseedores de una misión educativa. La confrontación entre Esquilo y Eurípides, cuyo escenario sitúa Aristófanes en el Hades, se libra más en el terreno moral que en el estético, y en el curso de la misma, Esquilo declara expresamente que, aunque el relato del amor punible de Fedra, tal como lo refiere Eurípides, pudiera ser verdadero, un poeta debería ocultar semejante perversidad en lugar de representarla en escena, ya que «los poetas son maestros de los hombres, como los alumnos tienen maestros para mostrarles el camino». Eurípides mismo, requerido para que formule las razones por las que un poeta merece admiración, contesta: «Por su ingenio y buenos consejos, y porque hace a los hombres mejores ciudadanos.» El acuerdo entre los que disputan

---

[5] Hdt., IV, 95, 2; I, 29, 1; cf. también II, 49, 1; Aristóteles, fr. 5 Rose, Ross, pág. 79; Isócr., *Antíd.* 235, 312. Para el uso que hace Isócrates del término, ver también Grant, *Ethics,* vol. I, págs. 111-13.

[6] En Hdt., I, 29, 1; II, 49, 1, y IV, 95, 2, el traductor de la serie Penguin, De Selincourt, traduce siempre la palabra por «teacher», la cual, además de sonar muy natural en el contexto inglés, es probablemente tan exacta como lo puede ser una equivalencia inglesa o de cualquier otro idioma moderno.

[7] Morrison, en *Durham U. J.,* 1949, pág. 59. Su artículo contiene muchos datos de que (como sostuvo también Jaeger en *Paideia,* vol. I, pág. 293) los Sofistas fueron los herederos de la tradición educativa de los poetas. Sin que ello quiera decir que fuera ésta su única herencia. Nestle fue más exacto cuando los llamó también herederos de los filósofos jónicos (*VMzuL,* pág. 252). También, de hecho, Morrison, *loc. cit.,* pág. 56.

acerca de esto es grande, y es eso exactamente lo que el reconocido sofista Protágoras profesaba hacer [8].

Así, encontramos que, desde que se tiene la primera noticia de su existencia, en una oda de Píndaro, el término *sophistḗs* claramente significa poeta. Con la poesía iba la música, ya que el poeta lírico era su genuino acompañante. Ateneo cita unas palabras de Esquilo acerca de un *sophistḗs* que tocaba la lira, para ilustrar su aserto de que «todos los que practican el arte de *mousikḗ* suelen ser llamados sofistas», y la referencia al cantor y músico Támiris como *sophistḗs,* en el *Reso* de Eurípides, se cita como otro ejemplo. Aquí, sin embargo, la Musa habla de él con odio y disgusto, y el término probablemente lleva algo del tono desfavorable que empezó a adquirir en el siglo v [9].

Parece, no obstante, como si en el siglo v el término comenzara a ser aplicado a los prosistas, por contraste con los poetas, a medida que la función didáctica llegaba a estar cada vez más desempeñada por ese medio. Algunos de los Siete Sabios, en su calidad de *sophistaí* o maestros, se sirvieron en prosa del tipo de máximas que Teognis o Simónides usaron en verso, y esto parece que esparció las semillas de la distinción [10]. Jenofonte (*Mem.* IV, 2, 1) dice que Eutidemo coleccionaba «muchas de las obras escritas de los más celebrados poetas y sofistas». Entre los últimos estaría un hombre como Anaxágoras, cuyos libros sabemos que estuvieron a la venta pública, y a quien Esquines de Esfeto pudo haber relacionado como *sophistḗs* con Pródico, uno de los reconocidos «Sofistas» [11].

Un *sophistḗs* escribe o enseña porque tiene una especial habilidad o conocimiento que impartir. Su *sophía* es práctica, bien en el campo de la conducta y de la política, o bien en el de las artes técnicas. Si alguien pudiera producir todas aquellas cosas que hace cada uno en su oficio y, además, todas las cosas de la naturaleza, ése sería en verdad un maravilloso *sophistḗs,* dice Glaucón en la *República* (596d), y prácticamente las mismas palabras: «un maravilloso *(deinòs) sophistḗs*», y en el mismo tono de descreimiento, son dichas por el Hipólito de Eurípides (*Hip.* 921) de quien se prestase a hacer de sabio embaucador. Así, el término se presenta acompañado de un genitivo objetivo, con el significado de inventor o autor («Me he convertido en *sophistḗs* de muchas penalidades», Eur., *Heracl.* 993). De aquí el sentido de experto o versado,

[8] Aristóf., *Ranas* 1053-5, 1009 sig.

[9] Pínd., *Íst.* V, 28; Esqu., fr. 314; Eur., *Res.* 924.

[10] Schmid, *Gesch. gr. Lit.,* 1.3.1, pág. 14.

[11] Se admite como un hecho generalmente que Esquines lo hizo (*v.gr.*, Zeller, ZN, pág. 1335, n. 1). En aquel tiempo debían de existir datos suficientes para la denominación, pero el pasaje en cuestión no garantiza sino que Ateneo se la aplicó a esos dos hombres. Y ello, de la forma siguiente (Aten., V, 200b; Esqu., fr. 34 Dittmar): ὁ δὲ καλλίας ἀντοῦ (*i.e.*, el diálogo de Esquines, *Calias*) περίεχει τὴν τοῦ Καλλίου... Προδίκου καὶ Ἀναξαγόρου τῶν σοφιστῶν διαμώκησιν. Anaxágoras fue también llamado *sophistḗs* por Diodoro (XII, 39, DK, 59 A 17). Respecto al libro de Anaxágoras, ver vol. II, pág. 279.

por ejemplo, en matemáticas. Sócrates, en el *Menón* (85b), habiendo conseguido por medio de diagramas que el esclavo de Menón reconociese la diagonal de un cuadrado, le dice que «el nombre que le dan los *sophistaí* es el de 'diagonal'», y Jenofonte (*Mem.* I, 1, 11, pensando, sobre todo, tal vez, en los pitagóricos) habla de «lo que los *sophistaí* llaman el *kósmos*». En el mismo sentido, Sócrates dice de la sabia Diotima, con un toque de humor, que ella le respondió a su pregunta «como un auténtico *sophistês*»[12]. Aquí la traducción de Michael Joyce, aunque demasiado extensa, da la nota justa: «con un aire de autoridad que era casi profesional». Cuando Sócrates, en el *Lisis* (204a), dice de un cierto Mico que «no es un hombre común, sino un *sophistês* muy competente», el cumplido va dirigido a sus dotes de maestro. En Jenofonte (*Cirop.* III, 1, 14 y 38 sigs.) se hace un uso más patente aún del término en un sentido complementario: el príncipe armenio Tigranes habla a Ciro de un maestro con el que estuvo relacionado, y a quien Jenofonte llama *sophistês*. Su padre lo condenó a muerte, creyendo que estaba corrompiendo a Tigranes, pero su carácter era tan noble, que, antes de ser ejecutado, mandó llamar a Tigranes y le dijo que no culpase a su padre, ya que éste había actuado no con mala intención, sino por ignorancia. Era de esperar que el término se aplicase en tal sentido a los filósofos de la naturaleza, e Isócrates incluye a Alcmeón, Empédocles, Ión de Quíos, Parménides y Meliso, junto con Gorgias, entre «los antiguos *sophistaí*» (*Antíd.* 268). En los otros ejemplos consignables, que son pocos, nos parece detectar un indicio de la nota despectiva de la que hablaremos a continuación. Diógenes de Apolonia llamó a los filósofos de la naturaleza *sophistaí* en un escrito suyo contra ellos (vol. II, pág. 370), y, cuando el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* (cap. 20) habla de «ciertos médicos y *sophistaí*» que pretendían que no es posible ser versado en medicina sin comprender el conjunto de la naturaleza humana, está atacando fuertemente esta postura.

Los atenienses, al igual que otros muchos, tendían a ser suspicaces con los intelectuales, los muy versados, los profesores y gentes así. Sus cualidades se resumían en un término de difícil traducción: *deinótēs*, con *deinós* como adjetivo. Derivado de un nombre que significa «miedo», se usaba referido a algo terrible o espantoso, como por ejemplo en Homero: las armas, la mirada feroz del adversario, el remolino de Caribdis, el trueno, los leones. Relacionado con una divinidad, connotaba algo «reverencial» y pudo haber conllevado una idea semejante al «temor del Señor». Ese sentido de «terrible» persiste, a veces, con el matiz de extraordinario, incomprensible, misterioso; y, usado de esa manera, el término contribuye a algunos de los más conmovedores, e intraducibles, versos de la tragedia griega. Hefesto no puede comprometerse a encadenar a Prometeo a la roca porque «la humanidad es algo *deinón*».

---

[12] Platón, *Banqu.* 208c. La misma frase, τέλεος σοφιστής, se dice jocosamente de Hades en el *Crát.* 403e, con referencia a sus poderes de persuasión.

Clitemestra no sonsigue odiar a su hijo, ni tampoco sentir la esperada alegría y alivio, cuando recibe la noticia de su muerte, porque «dar a luz es *deinón*» —el hecho de la maternidad tiene un extraño poder—. Al degenerar, como es normal en las palabras, a través del uso popular, y en relación con *sophós,* pasó a significar listo o hábil: los egipcios eran *deínoi* para imaginar estratagemas; Prometeo es *deinós* para salir de las dificultades; un buen conductor es *deinós* en su arte. También, y particularmente, significó hábil en el hablar o en el razonamiento [13].

Cualquiera que tuviera esta cualidad era naturalmente objeto de suspicacias para sus compañeros menos dotados al respecto, como Antifonte el orador, según dice Tucídides (VIII 68, 1), lo fue para el público ateniense «a causa de su fama de *deinótēs*», y más tarde Demóstenes alega (*De cor.* 276) que Esquines le ha llamado «*deinós,* embaucador, sofista y cosas semejantes». Aquí encontramos a *deinós* expresamente unido a *sophistḗs* en calidad de insulto como para sentirse ofendido, y, si bien Demóstenes es una figura del siglo IV, la idea del *sophistḗs* como alguien que pretende un conocimiento superior, y puede ver esa pretensión irónicamente vuelta contra él, aparece ya en un autor tan antiguo como lo es el propio Esquilo. Su Prometeo, el que entregó el fuego a los hombres, el que les enseñó todos los oficios y los elevó del salvajismo a la civilización, se ve ásperamente interpelado por Hermes: «tú, el sofista, que has pecado contra los dioses», y Fuerza se burla de él diciendo que, a pesar de ser un *sophistḗs* es más torpe que Zeus [14]. Ambas críticas, la de que un sofista no es tan listo como él se cree, y la de que usa su habilidad con malos propósitos, se insinúan de nuevo en un fragmento de Sófocles (97 Nauck): «Un hombre bienintencionado, de pensamientos rectos, es mejor indagador que cualquier *sophistḗs.*»

Para Sófocles, que fue contemporáneo, *sensu stricto,* de Protágoras, el término pudo haberse visto afectado por la aparición en escena de los Sofistas como clase profesional [15]. También Aristófanes era muy consciente de su existencia cuando satirizaba a los sofistas en las *Nubes,* pero usaba todavía el término en un sentido más general, en el que (con destino a los que lo censuraban) podía incluir a Sócrates, aunque no cobrase honorarios y fuera presentado constantemente por Platón como el inveterado oponente de los Sofistas. En

---

[13] Esqu., *P.E.* 39; Sóf., *El.* 770; Esqu., fr. 373, y *P.E.* 59. La expresión δεινὸς λέγειν es frecuente. La degeneración semántica se asemeja a la del castellano «terrible» o «espantoso». Está ilustrado de un modo festivo en Platón, *Prot.* 341a-b, donde Sócrates dice cómo el purista Pródico le reprende por usar *deinós* como un término elogioso, al llamar a Protágoras «*deinós* y *sophós*», «terriblemente sabio». Según Pródico, *deinós* sólo es aplicable con propiedad a males como la enfermedad, la guerra, la pobreza.

[14] *P.E.* 945 y 62. Prometeo no rechazaría el título. Presume de sus σοφίσματα, y se lamenta de que no tiene suficiente σόφισμα como para salir del apuro presente. El término es para él sinónimo de μηχάνημα, τέχνη y πόρος. Pero también se le podría devolver con ironía.

[15] Vengo reservando la versal inicial para designar a los miembros de esta profesión.

el *v.* 331 se dice de las Nubes que son las amas de cría de una turba de «sofistas», caracterizados como adivinos de Turios, curanderos, melenudos holgazanes y dandis enjoyados —una bonita y completa lista—. En el *v.* 360, Sócrates y Pródico son mencionados juntos como «meteorosofistas», o expertos en fenómenos celestes. En el *v.* 1111, Sócrates promete que su enseñanza convertiría al joven Fidípides en un hábil sofista, a lo cual su frustrado discípulo comenta: «en un pobre y descolorido diablo, querrás decir», y en el *v.* 1309 el coro aplica el término a Estrepsíades, sin otro significado que el de embaucador, aludiendo a las trampas que hacía a sus acreedores.

El término «sofista», por consiguiente, tenía un sentido general, así como otro especial del cual hemos de hablar todavía, y en ninguno de ellos era necesariamente algo que connotase oprobio. (Comp. el juicio que le merece a Sócrates el profesional Mico.) Si recordamos la vocación educadora de los poetas griegos, cabría decir que el término que más se le adecua en castellano es el de maestro o profesor. Y es posible también que, desde comienzos del siglo v, se pronunciase con una inflexión peyorativa o despectiva, como hoy tal vez las palabras «lumbrera» o «intelectual». Por obra y gracia del conservador Aristófanes se convirtió, definitivamente, en un término insultante que implicaba charlatanería y superchería, aunque todavía no se limitaba en modo alguno a la clase de los Sofistas profesionales. No podemos, por lo tanto, estar de acuerdo con Grote al culpar a Platón como único responsable del descrédito del término (cf. *supra*, pág. 23). Lo que existía ya era algo más que un «vago sentimiento de antipatía», y no es verdad, como pretende dicho autor, que «lo nuevo era el peculiar uso de una palabra antigua que Platón sacó de su uso habitual y la aplicó a los eminentes maestros asalariados de la época socrática» [16]. El testimonio de Jenofonte aparte, había sido totalmente imposible para Platón el haberse referido, de la manera y en el contexto en que lo hace, a los maestros asalariados, como Sofistas, si éste no hubiera sido su calificativo reconocido. Un punto de vista como el de Grote sólo puede sostenerse por la práctica falta de sentido crítico (que rechazamos aquí) de aceptar como hechos de realidad todas las referencias a los Sofistas, en Platón, que fuesen o neutrales o favorables («Aun Platón se ve obligado a admitir...»), y pasar por alto cualquier observación menos halagüeña como debida solamente a prejuicios nada liberales. Cuando Protágoras, en el *Protágoras* de Platón, se declara a sí mismo educador y Sofista, a pesar del odio que llevaba vinculado el término, odio que el propio Protágoras atribuye al hecho de que ellos entraron en las grandes

[16] Grote, *History*, vol. VII, págs. 35 y 37. Tampoco seguiremos a Popper (*O.S.*, pág. 263, n. 52) cuando dice que Platón es «el que por sus ataques a los 'Sofistas' *creó* las malas connotaciones que se asociaron a la palabra». (La cursiva es mía.) Una afirmación más plausible es la de Havelock (*Lib. Temper*, pág. 158): «Los autores de teatro de la Comedia Antigua explotaron el prejuicio [contra el intelectualismo], si es que en realidad no lo crearon ellos, y cuando Platón usa el término *sophistḗs*, ya ha perdido éste su dignidad. Tal vez no pudiera olvidar las comedias burlescas que vio o leyó en su juventud.»

ciudades de Grecia como extranjeros y atrajeron a la juventud más prometedora persuadiéndolos a dejar sus relaciones y sus amigos y proclamando que su enseñanza era la mejor, no hay razón para dudar de la realidad del estado de cosas que describe. Su jactancia tiene un aire de baladronada: hace falta valor para reconocerse y proclamarse Sofista. Igualmente verdadera, dado el carácter de los atenienses, es la observación de Sócrates en el *Eutifrón* (3c) de que no les importa a los atenienses que alguien se tenga por *deinós*, con tal de que se lo reserve para sí, pero, si piensan que ese tal comienza a impartir a otros su superior sabiduría mediante la enseñanza, se irritan, ya sea por celos o por cualquier otra causa. Aquí Sócrates tiene presente su propia situación, pero la observación es plenamente aplicable también a los Sofistas profesionales; en realidad, él participaba de su reputación, como queda claro en las *Nubes*. Un siglo más tarde Esquines el orador pudo referirse a él, de paso, como a «Sócrates el sofista» [17].

2. Los sofistas

a) *Profesionalismo*.

En vida de Sócrates, el término se venía aplicando, aunque no exclusivamente, a un grupo en concreto, a saber, al de los educadores profesionales que impartían clases a los jóvenes, y hacían demostraciones o exhibiciones públicas de elocuencia, por dinero. Reconocían su descendencia de la antigua tradición de los poetas educadores; de hecho, Protágoras, en el ya aludido discurso, autosuficiente y jactancioso, que Platón pone en su boca (*Prot.* 316d), acusa a Orfeo y a Museo, a Homero, Hesíodo y a Simónides de fabricarse un disfraz con la poesía, por miedo al odio vinculado al término especificativo de su verdadero carácter, que, como el suyo propio, no era otro que el de Sofistas [18]. (La confusión anacrónica se aviene bien con el tono despreocupado

[17] *In Timarch.* 173. Fue en el mismo discurso en el que Esquines llamó Sofista a Demóstenes. Y, aunque el paso de los siglos lo hace de dudosa relevancia para la presente discusión, no deja de ser interesante que Luciano pudiera referirse a Cristo como a «ese sofista crucificado» (*Peregrinus* 13).

[18] Lo mismo dijo Plutarco (*Pericles* 4) de Damón, un Sofista que fue discípulo de Pródico y amigo de Sócrates (Platón, *Laques* 197d). Fue conocido, sobre todo, como una autoridad en música, y, según dice Plutarco, aunque fue un Sofista destacado y, de hecho, el mentor de Pericles en política, utilizó su prestigio musical para disimular su δεινότης. Ello, sin embargo, no le sirvió de nada y fue condenado al ostracismo. Confirman su relación con Pericles tanto Platón (*Alc.* I 118c) como Isócrates (*Antíd.* 235); y su ostracismo (ya en Aristóteles, *Const. aten.* 27, 4) se ve confirmado, asimismo, por el descubrimiento de un óstracon que lleva su nombre (DK, 1, 382 n.). En la *República* (400b, 424c), Platón deja claro que su interés por las formas o modos musicales estaba relacionado con cuestiones de mayor amplitud de miras, como sus efectos morales y sociales. Llega, incluso, a decir que, en opinión de Damón, «las formas musicales no son nunca cambiadas sin remover a la vez, las más fundamentales convenciones (o leyes) políticas y sociales» (trad. de Shorey). Si se supieran más cosas de él, podría ocupar un lugar importante en la historia

que adopta Platón en las partes dramatizadas de este diálogo, ya que no es necesario advertir que en los primeros tiempos no llevaba vinculado el término ningún estigma profesional, y en cualquier caso, como hemos visto, se aplicó de hecho a los poetas.) En el *Menón* (91e-92a), Platón habla de «muchos otros», además de Protágoras, que habían practicado la profesión de Sofistas, «algunos anteriores a él y otros todavía en vida». De profesionales anteriores a Protágoras no tenemos información, y de hecho Sócrates, en el *Protágoras* (349a), se refiere a él como al primero que cobra dinero por su enseñanza. Puede que Platón pensase también en un hombre como el ateniense Mnesífilo, mencionado por Heródoto (VIII, 57) como asesor de Temístocles y del cual Plutarco escribe un pasaje de algún interés para el desarrollo de la profesión sofística (*Tem.* 2):

> No era un orador ni uno de esos llamados filósofos de la naturaleza. Practicaba, más bien, lo que se llamaba *sophía,* pero que en realidad era perspicacia [sagacidad *o* habilidad] política *(deinótēs)* y sagacidad práctica, y de esa forma perpetuaba lo que podría llamarse una escuela que había venido sucediéndose desde Solón. Sus sucesores lo combinaron con el arte de la elocuencia forense, y, al transferir su enseñanza de la acción al dicurso, fueron llamados Sofistas [19].

Las referencias a los Sofistas como que eran pagados por su trabajo, son frecuentes en Platón [20], y aparecen también en Jenofonte, Isócrates y Aristóteles. La reputación de los Sofistas pudo haber cambiado, pero continuaron siendo profesionales desde Protágoras hasta la época de Isócrates por lo menos. «Aquellos que venden su sabiduría por dinero a todo el que lo desea, son llamados Sofistas», dice Sócrates en Jenofonte (*Mem.* I, 6, 13), y añade un comentario más cáustico que cualquiera de los de Platón. En el *Menón* (91c y sigs.) dialogan Ánito, un típico miembro bien educado de la clase gobernante, que los increpa duramente, y Sócrates, que de alguna manera es su irónico defensor. Isócrates, de edad ya avanzada [21], defendió la profesión, que él iden-

del movimiento sofista, pero en nuestra ignorancia comparativa sólo puede aparecer así, como una nota a pie de página. Los textos están en DK, I, núm. 37, y los estudios modernos incluyen a W. D. Anderson, «The Importance of the Damonian Theory in Plato's Thought» (*TAPA,* 1955; ver también su libro *Ethos and Education in Greek Music,* y su recensión por Borthwick en *CR,* 1958); el cap. 6 de F. Lasserre, *Plut. de la musique;* a J. S. Morrison, en *CQ,* 1958, págs. 204-206, y a H. John, «Das musikerziehende Wirken Pythagoras und Damons» (*Das Altertum,* 1962).

[19] Sobre Mnesífilo, ver, además, Morrison, *Durham U. J.,* 1949, pág. 59, y Kerferd, *CR,* 1950, págs. 9 y sig.

[20] E. L. Harrison, en *Phoenix,* 1964, pág. 191, n. 44, ha recogido treinta y una referencias platónicas a las ganancias de los Sofistas. Lo que se conoce en torno a esta práctica de cada uno de ellos, se especificará más adelante en las secciones que se les dedican (págs. 257 y sigs.).

[21] Tenía 82 años cuando escribió la *Antídosis* (cf. § 9). Para el punto de vista de Isócrates sobre Protágoras, ver la comparación llevada a cabo por Morrison de la *philosophia* de Platón y de Isócrates, en *CQ,* 1958, págs. 216-218.

tificaba con su propio ideal filosófico, un ideal mucho más próximo a Protágoras que a Platón. La mejor y la mayor recompensa de un Sofista, dice, es ver a algunos de sus discípulos hacerse sabios y respetables ciudadanos. Cierto es que hay algunos malos Sofistas, pero los que hacen un recto uso de la filosofía no deben ser censurados por culpa de unas pocas ovejas negras. Consecuente con esto, los defiende del cargo de acumulación de ganancias excesivas. Ninguno de ellos, dice, hizo una gran fortuna, ni vivió sino modestamente; incluido Gorgias, que ganó más que ningún otro y estaba soltero, y sin cargas familiares [22]. Platón, en cambio, pone de relieve su riqueza, diciendo, por ejemplo, que Protágoras ganó más dinero con su *sophía* que Fidias y otros diez escultores juntos (*Menón* 91d), y Gorgias y Pródico más que cualquier artesano con su arte (*Hip. May.* 282d). Aristóteles describe al Sofista como a quien se lucra de una sabiduría aparente pero que no es tal; y, dejando a un lado el sarcasmo, éste y otros pasajes evidencian que los Sofistas pagados existían todavía en sus tiempos [23].

El profesionalismo de los Sofistas se pone de relieve por el hecho de que Protágoras tenía dos clases de alumnos: los jóvenes de buena familia que querían entrar en la política, y otros, como un tal Antimero de Mendes (es decir, no un ateniense), que estaba estudiando «con fines profesionales (ἐπὶ τέχνῃ), para llegar a ser un verdadero Sofista» [24]. En el *Protágoras* (313c), Sócrates describe a un Sofista como «un traficante [*o* un tendero] de las mercancías de las que se nutre el alma [*o* la mente]», y sugiere razones por las que un joven debería andarse con cuidado antes de confiarse a uno de esos tales: son como los comerciantes con respecto a los alimentos corporales, que elogian sus mercancías indiscriminadamente al margen del dictamen del médico dietético sobre su salubridad; pero, a diferencia de los alimentos, sus productos pasan directamente a la mente, y no se pueden guardar en tarros a la espera de saber qué debemos consumir, cómo y en qué cantidad. Por la época en que Platón escribió el *Sofista* (diálogo en el que Sócrates no toma parte en el tema principal), se habían convertido (aparte de otras indeseables características) en meros «cazadores pagados de jóvenes ricos». La desconfianza hacia los Sofistas no se limitaba a Platón. El violento arrebato de Ánito no debe de estar muy en desacuerdo con la realidad, lo mismo que cuando el joven Hipócrates, hijo de Apolodoro, «de una casa grande y próspera», se ruboriza de vergüenza ante el pensamiento de llegar a ser uno de ellos (*Prot.* 312a). En el *Gorgias* (520a), Calicles, el oponente más violento de Sócrates, los desacredita como

[22] *Antíd.* 155 sig. Dodds (*Gorg.*, pág. 7), al hilo de su tesis de que Gorgias no era un Sofista, intenta justificar este pasaje, así como Platón, *Hip. May.* 282b5, e Isócrates, *Antíd.* 268.

[23] *Ref. sof.* 165a21; cf. 183b36 (donde μισθαρνούντων recuerda al μισθαρνοῦντες ἰδιῶται de Platón, *Rep.* 493a) y *É.N.* 1164a30.

[24] *Prot.* 315a. Para la sofística como τέχνη, cf., p. ej., τὴν σοφιστικὴν τέχνην, 316d, y los más de 40 años de Protágoras ἐν τῇ τέχνῃ, *Menón* 91e.

«personas sin valor», y en el *Fedro* (257d), Fedro asegura que los más poderosos y respetables políticos no se atreven a escribir discursos ni a dejar escritas obras suyas para la posteridad, por temor a ser llamados Sofistas. Ahora bien, el mismo Platón, aunque no estaba de acuerdo con los Sofistas, fue mucho más amable al tratar a los mejores de ellos, como Protágoras, Gorgias y Pródico. Una observación despectiva acerca de los Sofistas, en relación con Pródico, la pone en boca de Laques, no de Sócrates (*Laques* 197d). Jenofonte, en un epílogo moral a su tratado *De la caza* (cap. 13), los reprueba como maestros en el arte del engaño [25].

La actitud del público ateniense era ambivalente, y reflejaba el estado de transición de la vida social e intelectual de Atenas. Los Sofistas no tenían dificultad en encontrar alumnos que pagasen sus altos honorarios ni oyentes para sus lecturas y exhibiciones públicas. Sin embargo, algunos de entre los más viejos y más conservadores [26] los desaprobaban enérgicamente. Esta desaprobación estaba relacionada, como muestra Platón, con su profesionalismo. ¿Por qué era así? Nosotros estamos habituados a pensar en la enseñanza como un modo de ganarse la vida perfectamente respetable, y en Grecia no había ningún prejuicio contra el ganarse la vida de esa forma. Sócrates fue el hijo de un cantero-escultor y, probablemente, siguió el mismo oficio, pero (aun siendo como él era de impopular en muchos sitios) nunca fue utilizado en su contra. Los poetas fueron bien pagados por su trabajo, de los artistas y médicos se esperaba que cobrasen honorarios tanto por la práctica de su arte como por enseñarlo a los demás [27]. El problema parece que residía, sobre todo, en la clase de temas que los Sofistas afirmaban enseñar, especialmente la *aretḗ*. Pro-

[25] Si *De la caza* es de Jenofonte, cosa que algunos han puesto en duda. Ver Lesky, *Hist. Gr. Lit.*, pág. 621. Otros han sostenido que el pasaje está influido por el *Sofista* de Platón (Grant, *Ethics*, vol. I, pág. 111) y han señalado que ambos fueron escritos después de que la brillante primera generación de Sofistas había muerto. Así, según puede presumirse, lo fueron el *Protágoras* y el *Menón*, aunque son Protágoras, Gorgias, Hipias y Pródico quienes siguen siendo para Platón los Sofistas representativos.

[26] Esto no significa necesariamente aristocrático u oligárquico como opuesto a democrático. Ánito era un demócrata de primera fila. La división entre demócrata y anti-demócrata es paralela a la que se da entre de alta alcurnia y plebeyo. Pericles, que completó la revolución democrática, era un Alcmeónida como Clístenes que le precedió. Ehrenberg le llamó «el aristócrata demócrata». Cf. sus observaciones en la pág. 65 de su *Soc. and Civ. in Gr. and Rome*: «La antigua educación aristocrática había perdido el contacto con las realidades de la vida contemporánea, pero en buena medida era la misma clase dirigente la que gobernaba el Estado democrático.» Cf., también, M. A. Levi, *Pol. Power in the Anc. World*, págs. 65, 90.

[27] Ver, p. ej., Isócr., *Antíd.* 166; Arist., *Ret.* 1405b24 (poetas); Platón, *Prot.* 311c, *Menón* 91d (escultores); *Prot.* 311b, y Hdt., III, 131, 2 (médicos). Hay más referencias en Nestle, *VMzuL*, pág. 259, n. 36. Platón dijo que el filósofo Zenón había exigido los impresionantes honorarios de 100 minas por un curso (*Alc. I* 119a); sin embargo, cuando autoridades posteriores dicen lo mismo de Protágoras (como también lo dicen de Gorgias, Diod., XII, 53, 2), Zelle lo rechaza por demasiado exagerado (*ZN*, 1299, n. 2). Zenón, empero, no parece haber compartido con los Sofistas ni el nombre ni las censuras.

tágoras, cuando se le preguntó qué aprendería Hipócrates de él, replicó (*Prot.* 318e): «La prudente administración de sus bienes personales y familiares, para que pueda gobernar de la mejor forma posible su propia casa, y también la [prudente administración] de los asuntos de Estado, para que pueda conseguir un poder real en la ciudad, lo mismo como orador que como hombre de acción.» En suma, dice Sócrates, el arte de la ciudadanía, y Protágoras asiente categóricamente. Aunque algunos de ellos enseñaban igualmente otras muchas cosas, todas incluían un medro político en su *curriculum,* y la clave para ello, en la demócrita Atenas, era el poder del discurso persuasivo [28]. Gorgias, en realidad, se concentró únicamente en la retórica y rehusó verse incluido entre los maestros de *aretḗ,* porque sostenía que la retórica era el arte principal al que todas las demás artes debían someterse [29]. Ya que «enseñar el arte de la política y encargarse de hacer a los hombres buenos ciudadanos» (*Prot.* 319a) entraba precisamente dentro de lo que en Atenas se consideraba competencia tanto del amateur como del profesional, del de oscuro origen como del noble. En cuanto a éstos, cualquier ateniense de la clase alta estaba capacitado para llevar sus propios negocios por una especie de instinto heredado de sus antepasados, y preparado para transmitírselo a sus hijos. Incluso Protágoras admitía esto, aunque sostenía que ello dejaba espacio aún para su arte pedagógico como complemento [30]. En el pasaje ya referido de *Menón,* Sócrates sugiere inocentemente a Ánito, prominente líder democrático que se convirtió en su principal acusador, que los Sofistas eran la gente más indicada para inculcar en un joven la *sophía* que le hiciera capaz de administrar una hacienda, gobernar una ciudad y, en general, mostrar el *savoir-faire* propio de un noble. Cuando Ánito los insulta como si fuesen una amenaza para la ciudad, y Sócrates entonces le pregunta que a quién, en su opinión, debería dirigirse un joven para tal formación, él replica que no hay necesidad de mencionar a individuos concretos, porque «cualquier noble ateniense bueno con quien se encuentre hará de él un hombre mejor de lo que lo harían los Sofistas».

[28] De forma parecida, en las *Nubes (v.* 432), Sócrates, que es caricaturizado, entre otras cosas, como un Sofista profesional (cf. 98 ἀργύριον ἤν τις διδῷ), asegura a Estrepsíades que gracias a su instrucción ἐν τῷ δήμῳ γνώμας οοδεὶς νικήσει πλείονας ἢ σύ. En *Gorg.* 520e, Sócrates sugiere una razón por la que el enseñar esta clase de cosas es, generalmente, reprobado.

[29] Cf. *infra,* págs. 265 y sigs. La forma regular por parte de Platón de referirse a los Sofistas era ἀρετῆς διδἄσκαλοι (Dodds, *Gorgias,* pág. 366). Para Gorgias, ver *Menón* 95c, *Gorg.* 456c-e, especialmente οὐ γἄρ ἔστιν περὶ ὅτου οὐκ ἄν πθανώτερον εἴποι ὁ ῥητορικὸς ἢ ἄλλος ὁστισοῦν τῶν δημιουργῶν ἐν πλήθει. Gorgias admite, incluso, que sus alumnos aprenderán de él los principios de lo justo y de lo injusto «si es que no los concen ya» (460a), mientras mantiene, al propio tiempo, que el maestro no es responsable del uso que se haga de su enseñanza. Sobre la corrección de incluir a Gorgias entre los Sofistas, puede verse E. L. Harrison en *Phoenix,* 1964 (contra Raeder y Dodds).

[30] No comprendo cómo alguien, tras leer el brillante y comprensivo discurso de Protágoras en el *Protágoras,* desde 323c hasta 328c, puede sostener que Platón en sus descripciones e imágenes del mejor de los Sofistas se proponía ennegrecer o enturbiar su memoria.

Las razones por las que Sócrates criticaba el hecho de recibir dinero eran muy diferentes, y típicas suyas. Sostenía (y esto lo sabemos no por Platón, sino por Jenofonte) que, al aceptar dinero, se privaban a sí mismos de su libertad: se veían obligados a conversar con los que pudieran pagar sus honorarios, mientras que él era libre para disfrutar de la compañía de cualquiera que escogiese (*Mem.* I, 2, 6; 6, 5). Llegó, incluso, a llamar a eso prostitución, por ser tan malo vender la propia mente como vender el propio cuerpo. La sabiduría era algo que debería ser repartido liberalmente entre los amigos y aquellos a los que uno estimase (I, 16, 13). Así es como la filosofía había sido considerada hasta entonces, especialmente en la Escuela Pitagórica, de la que Platón, con toda seguridad, y Sócrates, probablemente, eran admiradores. El complejo concepto socrático-platónico de *érōs,* un amor homosexual sublimado, debía de intervenir también aquí.

b) *Su «status» inter-ciudadano.*

Los Sofistas eran, pues, mirados por diversas razones con disgusto, tanto por parte de filósofos como Sócrates y Platón, como de ciudadanos prominentes del tipo de Ánito. El odio en que incurrían a los ojos de las clases dirigentes se debía no sólo a las materias que impartían; su propio *status* estaba contra ellos. No solamente se trataba de que proclamaban estar dando instrucción en aquello que en Atenas se pensaba que, para el pueblo sano, era una especie de segunda naturaleza, sino de que ellos mismos no eran líderes atenienses, ni aun siquiera ciudadanos. Eran extranjeros, provincianos cuyo «genio» había crecido hasta rebasar los límites de sus pequeñas ciudades de origen. Algunos de ellos habían salido primero en misiones públicas oficiales, como el leontino Gorgias a Atenas para defender la causa de Leontinos contra Siracusa en el 427 [31]. Pero tanto él como Pródico de Ceos, mientras negociaban los asuntos de sus ciudades ante el Consejo, aprovecharon la oportunidad de mirar por sus propios intereses dando lecciones a los jóvenes y en sesiones de exhibición que les reportaron considerables sumas de dinero (*Hip. May.* 282b-c). También Hipias presumía del número de misiones diplomáticas que su ciudad le había encomendado (*ibid.,* 281a). Leontinos, Ceos o Élide les brindaba así una posibilidad indirecta de emplear sus aptitudes. En Atenas, centro de la cultura helénica y culmen de su fama y poder, «el verdadero pritaneo de la sabiduría griega», como la llama el Hipias platónico (*Prot.* 337d), les fue posible prosperar; pero no tenían ninguna posibilidad de llegar a ser figuras políticas, por lo que emplearon sus aptitudes para enseñar a otros. No tenía nada de extraño que, como dice Protágoras, la situación de tales hombres fácilmente llegara a estar en precario. Platón se refiere a esto en más de una ocasión, en la *Apología* (19e) y en el *Timeo* cuando Sócrates dice (19e) que los

[31] Platón, *Hip. May.* 282b; Diod., XII, 53, 1-2. Tucídides habla también de la embajada de Leontinos (III, 86, 3), pero sin mencionar a Gorgias.

Sofistas eran muy buenos retóricos en general, pero que era evidente que, «errando como van de ciudad en ciudad, sin residencia fija de su propiedad», estuviesen en desventaja cuando se tratase de cuestiones de política activa en la guerra o en la negociación. Esto, que se ha citado como un ejemplo de denigración o menosprecio por parte de Platón a los Sofistas, no es sino la afirmación de un hecho evidente [32].

c) *Métodos.*

Los Sofistas impartieron su instrucción tanto en privado, en pequeños círculos o seminarios, como en lecturas o *epideíxeis* (exhibiciones o demostraciones) públicas [33]. Lo primero podía tener lugar en casas de mecenas como Calias, el hombre más rico de Atenas, del que se dijo que había pagado más dinero a los Sofistas que ningún otro (Platón, *Apol.* 20a). Su casa es el escenario de la reunión del *Protágoras* de Platón, y su hospitalidad para con los Sofistas y sus admiradores parece que la convirtió en un lugar, más bien, poco íntimo. Protágoras paseaba por el vestíbulo, escoltado por un considerable grupo, que incluía tanto a atenienses como a extranjeros a quienes él atraía, como el «Flautista de Hamelín», de todas las ciudades por las que pasaba. En la parte opuesta del pórtico, Hipias dialogaba con otro grupo, y Pródico ocupaba una antigua despensa o almacén que Calias tuvo que convertir en dormitorio, debido al gran número de los que residían en la casa. También éste tenía su propio círculo de oyentes echados alrededor de su cama. El portero de la casa de Calias estaba, comprensiblemente, harto de ver a los Sofistas. Cuando los anfitriones eran tan complacientes, aun las exhibiciones públicas podían tener lugar en casas privadas. Sabemos que Pródico dio una en casa de Calias (*Axíoco* 366c) [34], y cuando Sócrates y Cerefonte echan de menos una exhibición de Gorgias, evidentemente en alguna plaza pública, Calicles les asegura que Gorgias se hospeda con él y que hará otra exhibición en su casa en atención a ellos. A veces las exhibiciones podían tener lugar en un gimnasio u otro lugar improvisado. Cleón acusa a la Asamblea ateniense de comportarse «más como un auditorio de una exhibición de Sofistas, que como un cuerpo deliberado serio» (Tuc., III, 38, 7). Hipias le dice a Sócrates que dentro de dos días pronunciará un discurso «en la escuela de Fidóstrató», y Pródico lo pronunció en el Liceo (*Hip. May.* 286b; *Erixias* 397c). Los precios de la entrada se men-

---

[32] La observación sobre la condición de extranjeros de los Sofistas la hace Jöel, *Gesch.*, págs. 646 y sig., quien hace notar, adaptando una bien conocida anecdota recogida por Platón, que si Temístocles hubiera sido un serifio, él habría sido un Sofista. En *Rep.* 493a, los Sofistas son μισθαρνοῦντες ἰδιῶται, que es también una buena descripción.

[33] Ambos métodos se mencionan juntos relacionados con Pródico en *Hip. May.* 282c: επιδείξεις ποιούμενος καὶ τοῖς νέοις συνών.

[34] Aunque nuestra fuente es dudosamente fiable respecto al hecho real, el autor, probablemente, supo que semejantes hechos ocurrían.

cionan más de una vez como de media dracma, dos y cuatro dracmas para una actuación de Pródico (*Axíoco* 366c). Sócrates se lamenta de que su conocimiento de la correcta dicción sea insuficiente, porque sólo pudo permitirse la lectura de Pródico de una dracma y no la de cincuenta dracmas [35].

La exhibición podía adoptar la forma de cuestiones propuestas por el auditorio. Esto se menciona como práctica de Gorgias (*Gorg.* 447c, *Menón* 70c), e Hipias fue lo suficientemente atrevido como para hacer lo mismo ante la gran concentración pan-helénica de Olimpia (*Hip. Men.* 363c-d). Alternativamente, los Sofistas hacían algunas exhibiciones de oratoria ininterrumpida sobre algún tema preparado y a partir de un texto escrito. De esta clase fueron el discurso troyano de Hipias (*Hip. May.* 286a, descrito por su autor como «muy bellamente compuesto»), y los discursos de Gorgias en Olimpia, Delfos y Atenas, el último de los cuales era una oración fúnebre por los muertos en las guerras [36]. Estas declamaciones podían ser, simplemente, ejercicios retóricos sobre temas míticos, destinados a mostrar cómo, con habilidad y desenvoltura, podían defenderse incluso las causas más desesperadas. De esto poseemos aún dos muestras en el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* de Gorgias. Además de Gorgias e Hipias, Protágoras también se mostraba capaz de sobresalir en ambos géneros, en el de largos y elaborados discursos y en la técnica de preguntar y responder (*Prot.* 329b, 335a).

La aparición de los Sofistas en las grandes fiestas de Olimpia y en otras partes tenía un triple significado. En primer lugar, como un dato más de que se consideraban a sí mismos dentro de la tradición de los poetas y rapsodas. Jenófanes y Empédocles, al igual que otros poetas, habían dado a conocer sus propias obras al público bien recitándolas ellos mismos o bien por medio de un rapsoda. Los poetas y rapsodas llevaban vestiduras especiales, en particular una toga púrpura [37]. Hipias y Gorgias hicieron lo mismo (DK, 82 A 9), e Hipias confeccionaba sus propias galas (*Hip. Men.* 368c). Hay que recordar que estamos todavía en una época en la que era mucho más frecuente oír leer una obra literaria que leerla uno mismo, y en la que un recital en unas fiestas pan-helénicas, o en alguna de las ciudades [38], era una manera de dar a conocer

[35] Muchos piensan que los 50 dracmas fueron por un curso aunque la expresión es πεντηκοντάδραχμος ἐπίδειξις (*Crát.* 384b). Cf. Ar., *Ret.* 1415b15. A juzgar por lo que sabemos del nivel de vida de los Sofistas, 50 dracmas hubieran sido, más bien, poco por un curso completo. Eveno (cf. *infra*, pág. 55) cobraba 5 minas, e Isócrates, sobre el año 390, menciona 3-4 minas como el precio por el que los Sofistas estaban dispuestos a impartir sus secretos.

[36] Ver Filóstr., *V.S.* I, 9, 5 (DK, 82 A 1), y Gorgias, frs. 5a-9.

[37] Empédocles en Olimpia, D.L., VIII, 66; sus poemas fueron recitados allí por un rapsoda, *ibid.*, 63; Jenófanes αὐτὸς ἐρραψῴδει τά ἑαυτοῦ, *ibid.*, IX, 18. Respecto a las vestiduras de los poetas, ver Morrison, *Durham U. J.*, 1949, pág. 58, n. 21.

[38] Isócrates comenta el hecho de que los primitivos fundadores de las grandes y solemnes fiestas instituyeron sólo certámenes atléticos, y alaba a Atenas por ser una ciudad donde se pueden ver «competiciones no sólo de velocidad y de fuerza, sino también de oratoria y de agudeza mental e inteligencia, así como de otras habilidades, para las que se concedían los premios de mayor

una obra nueva. En un principio, las lecturas públicas eran de poemas, especialmente de poemas épicos, y, aunque en el siglo v las de autores en prosa eran también comunes [39], la elaborada retórica epideíctica de los Sofistas, cuando actuaban en los Juegos Olímpicos o Píticos, resultaba un tanto novedosa. Era (y éste es el segundo significado) agonística, compitiendo por premios en competiciones o certámenes establecidos, tal como hacían los poetas, músicos y atletas. Hipias habla de «entrar en las listas [concurrir]» (ἀγωνίζεσθαι) en Olimpia, permaneciendo imbatido (*Hip. Men.* 364a). Esta competitividad llegó a ser una característica general de los Sofistas. Para Protágoras, cualquier discusión es «una batalla verbal [un combate de argumentos]», en que uno debe ser el vencedor y el otro el vencido (*Prot.* 335a), en contraste con el ideal expresado por Sócrates de «la búsqueda en común [el diálogo]», ayudándose el uno al otro para poder ambos aproximarse a la verdad. La competición, dice Gorgias, necesita tanta audacia como sabiduría e ingenio, pues el argumento, como el heraldo en Olimpia, convoca a cualquiera que quiera acudir, pero la corona es tan sólo para el que es capaz de triunfar [40]. Tucídides, contraponiéndose a los Sofistas, dice de sus propias obras que no pretende que sean «piezas de competición para una sola vez», sino bienes perdurables. Con frecuencia, Eurípides hace hablar a sus personajes en el auténtico estilo sofista de la época, como cuando el heraldo de Creonte canta las alabanzas de la monarquía, en cuanto opuesta a la democracia, y Teseo replica (*Supl.* 427 sig.): «Ya que has sido tú el que iniciaste esta competición, escúchame; porque tú has sido quien propuso una batalla de palabras» [41]. En tercer lugar (éste es el tercer significado), las fiestas eran ocasiones propicias para que se encontrasen los miembros de todas las ciudades-estado de Grecia y olvidaran sus diferencias, y la aparición en público allí de los Sofistas era símbolo del carácter pan-helénico que les iba tan al pelo con su costumbre de residir sucesivamente en diferentes ciudades. Gorgias era tan bien recibido en Larisa como en Atenas, e Hipias (cosa aún más notable), en Atenas como en Esparta. El tema del *Discurso Olímpico* de Gorgias fue la *homónoia,* la concordia, y su consejo,

---

valor» (*Paneg.* 1 sigs., 45). Isócrates confeccionó este discurso a la edad de 92 años, unos seis años después de la muerte de Platón, pero cf. la crítica que hace Cleón de los atenienses, en Tucídides (III, 38, 4, ἀγωνοθετοῦντες... θεαταὶ τῶν λόγων).

[39] Plutarco, *Mal. Hdt.* 862, habla de que Heródoto leía su obra a los atenienses. Tuc., I, 21, 1, y 22, 4, compara el efecto de *escuchar* (dar fe a) lo compuesto por los logógrafos y el de escuchar su propia obra. (Nestle, *VMzuL,* pág. 260 y n. 41.)

[40] Gorgias, fr. 8 DK. DK traducen como si ὁ γάρ τοι λόγος καθάπερ τὸ κήρυγμα fuera simplemente τὸ γὰρ κήρυγμα. Yo no sé si se debe esto a inadvertencia, o si trataban de imputar la mención del λόγος a Clemente (no ponen ninguna nota al pasaje), pero el elaborado equilibrio de las cláusulas da a entender que Clemente está ofreciendo un extracto literal de lo dicho por el retórico, y no veo razón para suponer que el símil sea una aportación de su propia cosecha.

[41] Comp. ἀγώνισμα y ἁμίλλας (en esos versos) con D.L., IX, 52, a propósito de Protágoras: καὶ πρῶτος... λόγων ἀγῶνας ἐποιήσατο, y con Platón, *Prot.* 335a, donde Protágoras dice: πολλοῖς ἤδη εἰς ἀγῶνα λόγων ἀφικόμην ἀνθρώποις.

que repitió con idéntico espíritu en su oración fúnebre ateniense, fue que los Estados griegos deberían dirigir sus armas contra los bárbaros, no entre sí. Y ya hemos visto a Hipias defendiendo la fraternidad de todos los griegos [42].

d) *Intereses y puntos de vista comunes.*

Es una exageración decir, como se ha hecho con frecuencia [43], que los Sofistas no tenían nada en común, salvo el hecho de que eran maestros profesionales, y que no había ningún fundamento común en los temas que enseñaban ni en la mentalidad con que lo hacían. Un tema, al menos, cultivaron y enseñaron todos en común: la retórica o arte del *lógos* [44]. En Atenas, a mediados del siglo v, ser un orador eficaz constituía la clave para el poder. «La palabra es un poderoso soberano», como dice Gorgias en uno de sus encomios conservados (*Hel.* 8, DK, 11, 290); y con el arte del *lógos* iría todo lo necesario para una carrera política de éxito. Cuando al joven Hipócrates se le pregunta lo que piensa él que es un Sofista, responde: «Un maestro en el arte de hacer pronunciar agudos discursos» (*Prot.* 312d). El arte de la oratoria lo practicaron ellos mismos, lo enseñaron personalmente, y lo expusieron en manuales escritos *(téchnai)* que trataban tanto el tema de la retórica como el del correcto uso del lenguaje en general [45]. Todos, salvo Gorgias, admitirían ser maestros de

---

[42] Gorgias, A 1 (Filóstr., I, 9, 5), y fr. 5b. Platón, *Menón* 70b, *Hip. May.* 283b.

[43] P. ej., T. Gomperz, *Gr. Th.*, vol. I, 415: «Es ilegítimo, ya que no absurdo, hablar de una mente sofista, de una moralidad sofista, de un escepticismo sofista, etc.» (Ya el mero hecho de ser maestros profesionales podría hacer que algunos, al menos, estuviesen dispuestos a defender la existencia de algo así como una mente magistral o profesoral.) Para un punto de vista similar, ver H. Gomperz, *Soph. u. Rh.*, pág. 39.

[44] Ver los datos recogidos por E. L. Harrison, *Phoenix*, 1964, págs. 190 y sigs., núms. 41 y 42. La pretensión de Schmid (*Gesch. gr. Lit.*, 1.3.1, págs. 56 y sigs.) de que los primeros Sofistas desconocían la retórica, y que ésta fue introducida por Gorgias en el último tercio del siglo, no está apoyada por los hechos.

[45] Para las *téchnai* escritas, ver Platón, *Fedro* 271c, οἱ νῦν γράφοντες... τέχνας λόγων, y cf. 266d. Isócrates, *In Soph.* 19, habla de «los de la anterior generación» que escribieron τὰς καλουμένας τέχνας. La ὀρθοέπεια de Protágoras la menciona Platón (267c; ver *infra*, pág. 204, n. 64) en el mismo contexto, y la lista de sus obras en D.L. incluye τέχνη ἐριστικῶν. Según Platón (*Sof.* 232d), Protágoras publicó series de argumentos para capacitar al interesado a defender su postura contra expertos en diversas técnicas, artes y oficios. También escribió una gramática. Respecto a Gorgias, ver Platón, *Fedro* 261b-c. Gorgias τέχνας ῥητορικὰς πρῶτος ἐξεῦρε, Diod., XII, 53, 2 (DK, A 4). D.L., VIII, 59, habla de él como ὑπερέχοντα ἐν ῥητορικῇ καὶ τέχνην ἀπολελοιπότα, y Quintil., III 1, 8 (A 14), lo cuenta entre los *artium scriptores*. Trasímaco escribió una τέχνη retórica (*Susa*, A 1) que parece que fue conocida como la Μεγάλη Τέχνη (B 3). Para ver algo de su contenido, cf. *Fedro* 267c y DK, B 6. Pródico e Hipias se mencionan también en el análisis que hace Platón de los βιβλία τὰ περὶ λόγων τέχνης γεγραμμένα (*Fedro* 266d sigs.), así como la pericia de Hipias en todas las propiedades del lenguaje, en *Hip. Men.* 368d. También Platón refiere a menudo la pasión de Pródico por las distinciones entre sinónimos aparentes, por ejemplo en *Prot.* 337c, *Eutid.* 277e (περὶ ὀνομάτων ὀρθότητος), *Laques* 197d (ὀνόματα διαιρεῖν). Sobre todo, cf. *infra*, págs. 220 y sigs.

aretḗ (para la cual, tal como ellos la entendían, el arte del discurso persuasivo era un prerrequisito), y se puede sospechar que la negación de serlo por parte de Gorgias era un tanto insincera (cf. *infra,* págs. 265 y sigs.): su enseñanza de la retórica iba dirigida a garantizar a sus alumnos la misma clase de éxito en la vida que Protágoras prometía como maestro de *politikḗ aretḗ*[46]. De acuerdo con su pretensión de ser los sucesores en la labor educativa de los poetas, los Sofistas incluían en su arte de *lógoi* la exposición y crítica de poesía. Ello está bien atestiguado por lo que respecta a Protágoras (cf. *infra,* págs. 205, 269), y a otro Sofista, Eveno de Paros («salario 5 minas», Platón, *Apol.* 20b), que estuvo especialmente interesado en saber por qué Sócrates se había aficionado a la poesía en la prisión (*Fed.* 60d), dio también clases de poesía y escribió él mismo algún poema[47]. También hay referencias alusivas a Hipias y a Antístenes (cf. *infra,* págs. 275, 299).

Aparte de ese interés primordial, muchos de ellos tuvieron sus propias especialidades. Hipias se jactaba de su polimatía y carácter polifacético. No solamente enseñó matemáticas, música y astronomía (de las que Protágoras se mofaba como inútiles para la vida práctica)[48], y perfeccionó su propio sistema para entrenamiento en el arte de fijar las cosas en la memoria (su nemotecnia), sino que se declaraba también maestro en muchas artes manuales[49]. Se ha dicho de los Sofistas que fueron los herederos tanto de los filósofos presocráticos como de los poetas. W. Schmid considera a Protágoras en deuda con Heráclito, Anaxágoras, los físicos milesios y Jenófanes, y le atribuye el mérito de haber divulgado en círculos cultos las paradójicas conclusiones de Heráclito y Parménides. (Ver *Gesch. gr. Lit.,* 1.3.1, págs. 16 y 38.) Se ha dicho, por otra parte, que no mostraron ningún interés por la filosofía natural. Pero no cabe duda en absoluto, de que los escritos de los filósofos les fueron familiares y que su manera de pensar general, con su racionalismo, su rechazo de la causación divina, y su tendencia al escepticismo, se debe mucho a ellos. Lo cual no es incompatible con una fundamental diferencia de objetivos; y, teniendo esto presente, ha de considerarse también como punto de encuentro su común interés por la antropología, la evolución del hombre como producto de la naturaleza y el desarrollo de la sociedad humana y la civilización. Hay, generalmente, empero, pocos datos positivos sobre un serio interés por la cosmología o las cuestiones físicas, aunque éste fuera a veces confesado por Protágoras, se-

[46] Cf. E. L. Harrison en *Phoenix,* 1964, págs. 188 y sigs. Bluck ha hecho notar (acerca del *Menón* 73d) que, según Gorgias, viene a decirse allí que la *aretḗ* es «la capacidad para gobernar a los hombres», que es precisamente lo que el propio Gorgias, en el *Gorgias* (452d), declara impartir por medio del arte de la persuasión. Ver también *infra,* pág. 183, n. 16.

[47] Ver *Fedro* 267a. Se han conservado algunos fragmentos de sus elegías, que podrán encontrarse en Diehl, *Anth. Lyr.,* vol. I, págs. 78 y sigs. Aristóteles lo cita en diversas ocasiones.

[48] Para un conocimiento más preciso de la polémica de Protágoras con los matemáticos, basado en sus teorías generales sobre el conocimiento y la realidad, ver vol. II, págs. 492 y sigs.

[49] Platón, *Prot.* 318d-e, *Hip. Men.* 368b-d; Filóstr., *V.S.* I, 11, 1 (DK, 86 A 2).

gún una cita, en Eustacio, del poeta cómico Éupolis (DK A 11), el cual lo ridiculizó porque «blasonaba de interesarse por las cosas celestes, pero comía de las que procedían de la tierra». Tal vez se trate de un mero infundio cómico carente de base, como el de Aristófanes al llamarles a Sócrates y a Pródico «meteorosofistas» [50].

En el *Protágoras* de Platón (318e, como mejor fuente), Protágoras desmiente cualquier interés en semejantes estudios inútiles. Pero en la reunión en casa de Calias (*ibid.*, 315c), se muestra a Hipias respondiendo a algunas cuestiones astronómicas acerca de la «naturaleza y los meteoros». Y en el *Hipias Mayor* (285b) Sócrates alude a «los astros y otros fenómenos celestes en los que tú (Hipias) eres tan experto»; pero su orgullo radicaba en la asombrosa extensión y variedad de temas sobre los que podía disertar. Su conocimiento de ellos debió de ser muy superficial, y no hay indicios de que, excepto posiblemente en matemáticas, tuviera alguna aportación original que ofrecer. Galeno cita un trabajo de Pródico (fr. 4) *Sobre la naturaleza del hombre* que reproduce el título de un trabajo hipocrático y en el que muestra su interés por la fisiología. Algunos fragmentos de Antifonte (entre el 22 y el 43 en DK) parecen revelar un interés de tipo presocrático por cuestiones relativas a la cosmología, la astronomía, la tierra y el mar. Cicerón se refiere (*De or.* III, 22, 126-8) a Pródico, Trasímaco y Protágoras como que habían hablado y escrito *etiam de natura rerum*; pero lo sitúa esto en su justa perspectiva al relacionar dicha observación con la declaración de los Sofistas de disertar sobre cualquier tema y responder a cualquier pregunta que se les hiciere. Entre los «practicantes de todo arte», de acuerdo con los cuales Protágoras se comprometió a capacitar a un alumno para discutir en su propio terreno, no hay duda de que se encontraban los cosmólogos y los astrónomos. El objetivo era ser un buen orador y plantear cuestiones polémicas, no el interesarse en un tema científico por sí mismo.

Hubo una rama de la filosofía presocrática que ejerció profunda influencia en la sofística y en el pensamiento griego en general: el monismo extremo de Parménides y sus seguidores. Su desafío a la evidencia de los sentidos, y su rechazo de todo el mundo sensible como irreal, inspiraron una violenta reacción en las mentes empíricas y prácticas de los Sofistas, que se opusieron en nombre del sentido común. Protágoras, según hemos visto, sacó tiempo tanto para enseñar la *aretḗ* política, como para escribir un libro *Sobre el Ser* que iba expresamente dirigido contra «quienes sostienen la unidad del Ser» [51], y

[50] Como observa Schmid (*Gesch.*, 1.3.1, pág. 36, n. 3), después del proceso de Anaxágoras, μετεωρολόγος se convirtió en un término del que se abusó. Puede confrontarse también Platón, *Apol.* 26d, y respecto a Anaxágoras como sumo sacerdote de la μετεωρολογία, *Fedro* 270a.

[51] Protág., fr. 2. El que informa es Porfirio, el cual dice que «incidentalmente» se topó con el libro y lo leyó. Algunos han intentado identificarlo con otras obras conocidas de Protágoras. Bernays (*Ges. Abh.*, vol. I, pág. 121), seguido de T. Gomperz, Nestle y otros, dijo que se trataba tan sólo de otra denominación del Καταβάλλοντες o Ἀλήθεια. Para Untersteiner, por su parte

Gorgias en su *Sobre el No-Ser* demostró su dominio del tema eleata volviéndolo contra sus promotores. No fueron, sin embargo, los Sofistas más capaces que otros aspirantes a un pensamiento serio de eliminar del todo el dilema eleata, que forzaba a la elección entre ser y devenir, estabilidad y flujo, realidad y apariencia. Y, dado que no era posible ya mantener ambas premisas dicotómicas, los Sofistas abandonaron la idea de una realidad permanente bajo las apariencias, en pro de un fenomenalismo, relativismo y subjetivismo a ultranza.

Los Sofistas, ciertamente, fueron individualistas, en realidad rivales, compitiendo entre sí por el favor del público. No se puede, por consiguiente, hablar de ellos como de una escuela. Ahora bien, pretender que filosóficamente no tenían nada en común es ir demasiado lejos. Compartían el punto de vista filosófico general descrito en la introducción como empirismo, y unido a él un común escepticismo acerca de la posibilidad del conocimiento cierto, sobre la base tanto de la inadecuación y falibilidad de nuestras facultades como de la ausencia de una realidad estable para ser conocida. Todos por igual [52] creían en la antítesis entre naturaleza y convención. Podían diferir en su estimación del valor relativo de cada una, pero ninguno de ellos hubiera sostenido que las leyes humanas, costumbres y creencias religiosas fueran inamovibles por estar enraizadas en un orden natural inmutable. Estas creencias —o falta de creencias— eran compartidas por otros que no fueron Sofistas profesionales, pero que recibieron su influencia: Tucídides el historiador, Eurípides el poeta trágico, Critias el aristócrata, que también escribió dramas, pero que fue uno de los más violentos de los Treinta Tiranos del 404 a. C. En esta acepción más amplia, es perfectamente justificable hablar de una mentalidad sofista o de un movimiento de pensamiento sofista. Los Sofistas, con su instrucción formal fundamentada sobre el escribir y el hablar en público, fueron los promotores de lo que ha llegado a conocerse como el «Siglo de la Ilustración» en Grecia. Esta expresión, tomada del alemán, puede usarse, sin demasiado recelo, para significar una necesaria etapa de transición en el pensamiento de cualquier nación que produce sus propios filósofos y sus propias filosofías. En este sentido, Zeller escribió (ZN, pág. 1432): «Así como nosotros los alemanes difícilmente hubiéramos podido tener un Kant sin la época de la Ilustración, de la misma forma los griegos no hubieran podido tener un Sócrates

---

(*Sophs.*, pág. 11), ello no es así, sino que se corresponde con la segunda parte de las Ἀντιλογίαι, mientras que Von Fritz (en *RE*, vol. XL, cols. 919 y sigs.) pensó que tal vez fuese una obra independiente. El título no aparece en la lista de D.L. de las obras de Protágoras, que, no obstante, es incompleta.

[52] Esto se halla expresamente atestiguado en cuanto a Protágoras, Gorgias, Hipias y Antifonte, y se puede afirmar con seguridad de Pródico, que compartía el punto de vista de Protágoras acerca de los fines prácticos de su institución (Platón, *Rep.* 600c-d). Es fácil de encontrar en Sofistas posteriores, como Alcidamante y Licofrón, y difícilmente se podría presentar un contraejemplo.

ni una filosofía socrática sin la Sofística»[53]. El que Sócrates y Platón nunca hubieran existido sin los Sofistas lo repite Jaeger (*Paideia,* vol. I, pág. 288), y ya esto los haría merecedores de estudio, aun cuando no fueran (como alguno de ellos que lo son) figuras importantes por derecho propio.

e) *¿Decadencia o adolescencia?*

Para un contemporáneo hostil como Aristófanes, las ideas sofistas eran un síntoma de decadencia. Los grandes días de Grecia habían sido los de las Guerras Médicas, cuando los hombres eran hombres. El coraje y la audacia, la sencillez de vida, los valores morales elevados se atribuían, todos, a esa generación inmediatamente anterior. Ahora, se lamentaba el comediógrafo, se están abandonando todos los valores y nadie puede distinguir lo justo de lo injusto, el bien del mal, o, si lo hacen, defienden descaradamente el mal y desprecian el bien. La joven generación es amante del placer, afeminada, inmoral y cobarde. Mirad la tragedia: los autores de obras de teatro de este tipo ya no escogen los temas elevados y nobles como hizo Esquilo. En su lugar tenemos a Eurípides con sus obras de adulterio, incesto y superchería, su alarde de ostentación de lo mediocre y sórdido, su interminable discurso sofista. Todo esto, pensaba Aristófanes, ha sobrevenido por seguir la nueva ciencia atea y la nueva moralidad de los Sofistas.

Esta opinión —de que Grecia había dejado ya atrás la cumbre de su grandeza, y de que los Sofistas eran un signo de los tiempos y por su propia enseñanza habían acelerado la decadencia— ha tendido a reaparecer en historias modernas. Karl Jöel, por el contrario, en la década de los 20 (*Gesch.,* págs. 674 y sig.), veía ya en el fermento intelectual del que fueron líderes no la decadencia sino el «Rausch der Jugend». Ellos, como los jóvenes, eran ambiciosos, luchadores, e irrumpieron impetuosamente en todas las direcciones. En la misma línea, T. Gomperz (*Gr. Th.,* vol. I, pág. 480) percibió en la retórica de Gorgias «la torrencial y desenfrenada vitalidad de una época en que la sangre joven brota con pulso voluntarioso, y la actividad de la mente desborda la

[53] Burnet (*Th. to P.,* pág. 109) se lamenta de la influencia que esta «superficial analogía» ha producido sobre los escritores alemanes, y asegura que, de existir algún paralelo, parece mucho antes, siendo su apóstol Jenófanes, y no Protágoras. Pero Jenófanes fue, más bien, la primera golondrina que no hace verano; el Siglo de la Ilustración sofista abarca no sólo a Protágoras, sino también a Pródico, Gorgias, Hipias, Antifonte, Critias, Eurípides y a muchos otros. La siguiente observación de Burnet de que «no fue en lo que respecta a la religión, sino a la ciencia, en lo que Protágoras y Gorgias adoptaron una actitud negativa», resulta un tanto extraño sabiéndose como se sabe que fue Protágoras el que declaró que no sabía si los dioses existían o no. Como regla general, tales precauciones contra las analogías fáciles son saludables, pero las semejanzas entre la Ilustración y la época de los Sofistas son, ciertamente, muchas y notables. La relación entre los *philosophés* y sus contemporáneos, por una parte, y sus predecesores en el mundo antiguo, tanto griego como romano, por otra, la discute Peter Gay en *The Enlightenment* (1967), págs. 72-126 (en el capítulo titulado «The First Enlightenment»).

materia de que dispone». Grant (*Ethics*, vol. I, págs. 76 y sig.) elaboró una división de la moralidad en tres épocas: «primera, la época de la moral popular o inconsciente; segunda, la de transición, escéptica o sofista; tercera, la época consciente o filosófica». (En la tercera época, por supuesto, las tres etapas coexistirán entre gentes de educación y dotes intelectuales diferentes.) Observó, asimismo, este autor un desarrollo paralelo en el individuo:

> A la simplicidad y confianza de la niñez sigue la agitada e incontrolada fuerza de la juventud, y la sabiduría de la edad madura. Al principio creemos porque otros creen; después, y en orden a obtener convicciones personales, pasamos por una etapa de duda; finalmente, creemos profundamente, pero de distinta forma a como lo hacíamos al comienzo.

Si uno piensa, ahora, en las grandes cosas que quedaban por venir —las filosofías de Platón y Aristóteles, a las que seguirán las de los estoicos, epicúreos y otros filósofos de la época helenística— no cabe duda —y esto podría ser válido para la historia griega en general— de que con los Sofistas el pensamiento griego entró no en su decadencia, sino en su primera madurez [54].

f) *Retórica y escepticismo.*

Había, como hemos visto, un arte que todos los Sofistas enseñaban, es decir, la retórica, y un supuesto epistemológico que todos compartían, a saber, un escepticismo según el cual el conocimiento no podía ser sino relativo para el sujeto perceptor. Ambas cosas iban más directamente unidas de lo que pudiera pensarse. La retórica ya no juega en nuestras vidas el papel que jugó en la antigua Grecia. Actualmente, palabras como «éxito» o expresiones como «hombre de éxito» sugieren más de inmediato el mundo de los negocios, y sólo secundariamente el de la política. En Grecia el éxito que contaba era, en primer lugar, el político y, en segundo lugar, el forense, y su arma era la retórica, el arte de la persuasión. Siguiendo la analogía, se le podría asignar a la retórica el lugar que ahora ocupa la publicidad. Ciertamente, el arte de la persuasión, a veces también mediante recursos ambiguos, no era, a la sazón, menos poderoso, y así como tenemos nuestras escuelas de *business* y de publicidad, los griegos tenían sus maestros de política y retórica: los Sofistas. *Peithṓ*, la Persuasión, fue para ellos una diosa poderosa; «el ser encantador a quien nada se niega», la llamó Esquilo (*Supl.* 1039 sig.), e Isócrates, un siglo más tarde, recordó a su auditorio ateniense que era costumbre ofrecerle un sacrificio anual (*Antíd.* 249). Gorgias en su *Encomio de Helena* —un ejercicio escolar de retórica, sofista en el pleno sentido de la palabra— quiere demostrar que

[54] La comparación entre las etapas del pensamiento griego y las de la vida de un ser humano la hizo también Cornford en *Before and after Socrates*, págs. 38 y sigs. Para un ulterior comentario de la división de Grant, cf. *infra*, pág. 166.

la oratoria tiene una fuerza de persuasión irresistible. «Aquel, pues, que persuadió hizo mal por coaccionar, pero quien se dejó persuadir es inútil reprochárselo, puesto que actuó bajo la coacción de la palabra.» De esta forma, Helena es absuelta de culpa y presentada como una víctima indefensa, que mueve a piedad, no a odio ni a condena [55].

Formaba parte de la instrucción retórica enseñar al alumno el arte de argüir con igual persuasión desde cada uno de los lados de la misma cuestión. Como dijo Protágoras, «en toda cuestión hay dos razonamientos opuestos entre sí». Él intentaba entrenar a sus discípulos para alabar y desalabar las mismas cosas, y en particular para reforzar el argumento más débil, de forma que apareciera como el más fuerte [56]. La enseñanza retórica no se limitaba a la forma o al estilo, sino que también se refería a la substancia de lo que se decía. ¿Cómo podía faltar el inculcar la creencia de que toda verdad era relativa y de que nadie sabía nada con certeza? La verdad era individual y transitoria, no universal ni eterna, ya que la verdad para cualquiera era simplemente aquello de lo que podía estar persuadido, y era posible persuadir a cualquiera de que lo blanco era negro. Podía haber creencia, pero no conocimiento.

Para probar el extremo de que «la persuasión añadida a las palabras puede moldear las mentes de los hombres como quiera», Gorgias aducía tres consideraciones, que ilustran la forma en que la enseñanza de los Sofistas nacía de la vida y la filosofía de su tiempo (*Hel.* 13):

1) Las teorías de los científicos naturales, cada uno de los cuales pensaba que tenía el secreto del universo, pero que, de hecho, lo único que hacían era oponer una opinión a otra, y exponer ante los ojos de la opinión cosas increíbles y oscuras.

2) Los debates oratorios forzosos y los relacionados con la vida práctica [como los celebrados en los tribunales de justicia o en la Asamblea], en los que un solo discurso, aunque no fuese pronunciado según verdad, podía deleitar y convencer al público precisamente por estar artística e ingeniosamente redactado.

3) Las disputas de los filósofos, que sólo iban dirigidas a poner de manifiesto la rapidez con que el pensamiento podía demostrar la mutabilidad de opiniones y creencias.

En semejante atmósfera no es sorprendente que pudiera ir ganando terreno una epistemología de acuerdo con la cual «cada cosa *es* para mí tal como a mí me parece que es, y *es* para ti tal y como a ti te parece que es», y nadie está en condiciones de contradecir a nadie [57].

---

[55] En Esquilo, por otra parte, es la mano de Paris la que se ve forzada por Persuasión, «la irresistible hija de Destino» (*Ag.* 385 sig.). Píndaro habla del «látigo de Persuasión» (*Pít.* IV, 219).

[56] Ver D.L., IX, 51, y Protágoras, A 21 y C 2, en DK.

[57] Para opiniones semejantes en Protágoras, ver Platón, *Teet.* 152a, *Eutid.* 286c. El tema está resumido *infra,* cap. VIII.

g) *Destino de la literatura sofista: Platón y Aristóteles.*

Finalmente, unas palabras sobre la pérdida de los escritos de los Sofistas. Havelock ha escrito del liberalismo griego —que más o menos coincide con lo que aquí se ha llamado el punto de vista sofista— que «el trazar su curso con precisión es una tarea difícil, imposible a no ser por los parejos puntos de referencia facilitados por los *ipsissima verba* de estos dos hombres» (*L.T.*, pág. 255). Los dos hombres en cuestión son Demócrito y Antifonte; pero desde el momento en que él, en la misma página, nos advierte de que «la cronología de la vida de Antifonte e, incluso, su verdadera identidad son algo dudoso», y ya que, además, el talante liberal, según él, está representado no sólo por estos dos hombres, sino también por Arquelao, Protágoras, Pródico, Hipias, Gorgias, Trasímaco, Licofrón y otros, el panorama se torna un tanto pesimista. Su insinuación de que, entre los que aportaron algo a la escuela de pensamiento de la época clásica, son ellos dos los únicos que están documentados por sus propias palabras, está felizmente desmentida por lo que dice en otros lugares [58]. No obstante, es verdad que los empiristas del siglo v están representados para nosotros en su mayor parte por escasos fragmentos, o paráfrasis más o menos hostiles, de los extensos escritos que produjeron. Hasta ahora los historiadores han aceptado que esto, aunque desafortunado, fue fortuito: muchas otras obras de la Grecia clásica habían perecido, desgraciadamente, a lo largo de más de 2.400 años. Pero sus modernos apologistas ven una razón más específica y determinante del destino de los Sofistas, a saber, la autoridad de Platón y Aristóteles. El idealismo de Platón prevaleció, y, dado que a él mismo le hubiera gustado suprimir la enseñanza de sus oponentes, sus seguidores a su debido tiempo la suprimieron; o, al menos, como las filosofías contrarias a ellos acabaron formando un frente firme en su contra, nadie vio razón para preservar lo que generalmente consideraban opiniones heterodoxas y censurables. Así ha sido como, citando a Havelock (*L.T.*, pág. 18), «la historia de la teoría política griega y de la propia política griega se ha venido escribiendo en nuestros tiempos exactamente como Platón y Aristóteles hubieran querido que se escribiese».

Aquí de nuevo, como en el caso de Sidgwick con Grote, puede decirse que estos críticos han puesto de relieve algo real que otros habían descuidado, pero que probablemente exageran la cuestión. Lo que alegan pudo haber sido una causa parcial; al menos, se han sugerido otras razones, tan plausibles o más, a favor de la pérdida. Se ha señalado que, en general, los Sofistas no eran especialistas que escribiesen tratados filosóficos ni científicos para el futuro. Eran, más bien, maestros, lectores y oradores públicos, que tenían como obje-

---

[58] En la pág. 157 habla, en idénticos términos, de las *ipsissima verba* de Trasímaco, Gorgias y Protágoras. (Para T. Gomperz, *Gr. Th.*, vol. I, pág. 490, «el único monumento literario superviviente del movimiento conocido como sofística», ¡era el tratado hipocrático *Sobre el Arte* [de la medicina]!)

tivo influir en su propia época, antes que el ser leídos por la posteridad. Ahora bien, dado que gran parte de su obra era instructivo-educativa, del tipo de la que se encierra en manuales, era natural que se viese incorporada a los manuales de maestros posteriores, incluido Aristóteles, que serían vistos como superadores de ella. Aristóteles, además de escribir su propio *Arte de la Retórica,* compiló un sumario de las anteriores «Artes» desde su creador Tisias en adelante. Sobre esta obra, Cicerón escribió que, en ella, el estagirita no sólo había expuesto con lucidez los preceptos de los demás maestros, sino que había superado tanto a los originales en brevedad y atractivo de estilo, que ya nadie los consultaba, prefiriendo leerlo a él como exponente mucho más práctico de su enseñanza [59].

Cuando, como aquí, aparezca Aristóteles, ha de tenerse en cuenta que no se habla de «Platón y Aristóteles» [60] en el mismo tono que si la oposición de ambos al empirismo hubiese sido idénticamente igual. En aquellos temas por los que se interesaron primordialmente los Sofistas, el punto de vista de Aristóteles —si bien es verdad que él compartía el punto de vista teleológico de Platón sobre el mundo, y que, en la cuestión del realismo *versus* nominalismo, se le tiene comúnmente por platónico, es decir que, aunque abandonó la transcendencia de las Formas platónicas, continuó creyendo en la existencia de sustancias permanentes o esencias que corresponden a términos universales (*universalia in rebus* aunque no *ante res*)— estaba, en muchos aspectos, más próximo al de ellos que al de Platón. Su postura, empero, es compleja, y nos impide afirmar que, salvo en líneas generales, pueda ser ello así [61]; tampoco es posible asegurarlo sin reservas cuando pasamos de su metafísica a su estudio de la acción humana, tanto individual como colectiva, esto es, a sus teorías ética, social y política. De entrada, formuló una distinción explícita entre los objetivos o fines —y, en consecuencia, los métodos— de la investigación científica, por una parte, y el estudio de los problemas del carácter y del comportamiento, por otra. En lo primero se debían urgir los más exigentes niveles de precisión; pero estos niveles serían inapropiados para el estudio de los hechos humanos que se emprende no con fines teoréticos sino prácticos. En la *Ética* lo hace notar en varias ocasiones, tal vez del modo más taxativo, cuando afirma que exigir de un orador demostraciones estrictamente lógicas es tan absurdo como aceptar que un matemático emplee las artes de la persuasión [62]. En el

---

[59] Cic., *De inv.* II, 2, 6. Ver Jaeger, *Paideia,* vol. I, pág. 302, y Untersteiner, *Sophists,* pág. 9. Untersteiner reconoce, como una razón adicional para explicar la pérdida, la diferente orientación que tomaron las filosofías dominantes en las generaciones siguientes.

[60] Como hace normalmente Havelock, por ejemplo, en su *Liberal Temper,* págs. 12, 17, 18, 19, 32, 34 (seis veces).

[61] Ver, sin embargo, Anscombe, en Anscombe y Geach, *Three Philosophers,* págs. 31 y sigs.

[62] 1094b25. Ver también 1098a26 sigs. (el carpintero y el geómetra buscan de distinta manera el ángulo recto), 1102a23, 1104a3.

terreno de la ética, el abandono del «absoluto» de Platón, de las normas o pautas morales existentes por sí mismas, tuvo efectos de largo alcance, ya que hizo posible un divorcio entre teoría y práctica, entre conocimiento y acción, que para Platón hubiera sido impensable. Aristóteles puede escribir (1103b27): «El objeto de nuestra investigación no es el saber qué cosa sea la virtud, sino el llegar a ser hombres buenos», mientras que, desde el punto de vista socrático-platónico, «saber lo que es la virtud» era un prerrequisito esencial para llegar a ser buenos. Él prefiere abiertamente el método de Gorgias de enumerar las diferentes virtudes, a la demanda socrática de una definición general de virtud, demanda a la que él llama auto-engaño (*Pol.* 1260a25), y en el primer libro de la *Ética,* que contiene uno de sus más continuos y efectivos ataques a la teoría platónica de las Formas, encontramos una defensa de la relatividad y multiplicidad de bienes, que hubiera podido perfectamente haber sido escrita por Protágoras [63].

[63] La brevedad de estas observaciones puede hacerlas susceptibles a una acusación de super-simplificación. Si Aristóteles creía en la relatividad de la bondad, lo hacía solamente en el primero de los dos sentidos enumerados *infra,* pág. 168, y era lo bastante socrático para combinar esa creencia con la creencia en una única función del hombre en cuanto tal, resultante de nuestra común naturaleza y dominante sobre las diversas funciones subordinadas de los individuos o de las clases. Estas y otras cuestiones relacionadas con ellas las pone de relieve Lloyd en su artículo sobre las analogías biológicas de Aristóteles, en *Phronesis,* 1968, a propósito del cual por cierto, no puede uno por menos de pensar continuamente en una figura influyente que estuviera en el trasfondo, aunque nunca se la mencione: Protágoras.

IV

LA ANTÍTESIS *NÓMOS-PHÝSIS* EN MORAL Y POLÍTICA

1. PRELIMINARES

Los dos términos *nómos* (pl. *nómoi*) y *phýsis* son palabras clave del pensamiento griego que en los siglos V y IV sería posible considerar como un eslogan. En los escritores antiguos no aparecen necesariamente como términos incompatibles o antitéticos, pero en el entorno intelectual del siglo V llegaron a ser comúnmente considerados como opuestos y mutuamente excluyentes: lo que existía «por *nómos*» no lo era «por *phýsis*», y viceversa. Es este uso de ambos términos el que principalmente consideraremos ahora.

El significado de *phýsis* debiera haber quedado suficientemente claro en nuestros dos volúmenes anteriores. Puede traducirse sin temor a equivocarse por «naturaleza», aunque, cuando aparece juntamente con *nómos*, el término «realidad» pueda a veces marcar el contraste con mayor claridad [1]. Para los pertenecientes a la época clásica, *nómos* era algo en lo que *nomídsetai*, es decir, algo en lo que se cree, algo que se practica o que se da por bueno; primitivamente, algo que *németai*, algo que es repartido, distribuido o dispensado [2]. Presupone, por tanto, un sujeto activo —creyente, practicante o dispensador—, una mente de la que el *nómos* emane. Naturalmente, y en consecuencia, los diferentes pueblos tenían diferentes *nómoi*; pero, en tanto que la religión se mantenía como una fuerza efectiva, la mente legisladora podía ser la de Dios, y así era posible que existieran *nómoi* aplicables a toda la humanidad. «Las leyes humanas *(nómoi)* se nutren de una única ley, la divina», decía Heráclito (cf. 114, vol. I, pág. 401), y para Hesiodo (*Trab.* 276, repetido en el mito relatado por Protágoras, Platón, *Prot.* 322d) Zeus había dictado «una ley para todos

[1] Ver vol. I, págs. 88 y sig., y vol. II, págs. 359-360 y n. 15.

[2] Ver Pohlenz en *Philol.*, 1948, pág. 137 = *Kl. Schr.*, vol. II, pág. 335, y las referencias en Ehrenberg, *Rechtsidee*, pág. 114, n. 1.

los hombres», los cuales, a diferencia de las bestias, debían participar de la justicia. Esta concepción persistía en la época sofista. Incluso el racionalista Tucídides pudo referirse, en su tiempo, a los que obraban movidos por los egoísmos políticos de partido, más como copartícipes de un crimen, que como observadores de la ley divina [3]. Y asimismo, en las «leyes no escritas» de la *Antígona* de Sófocles, se atisba que son divinas y eternas y que ningún mortal puede desafiarlas con éxito, como Creonte aprende demasiado tarde (*v.* 1113; sobre las «leyes no escritas», cf. *infra,* págs. 123 y sigs.). Pero, cuando la creencia en los dioses se erosiona y ya no es «moneda corriente» *(nómisma)* [4], esa aplicabilidad universal del *nómos* deja de existir. Entonces la expresión «leyes no escritas» adquiere un nuevo significado un tanto avieso y menos unívoco, apropiado al realismo político de la época.

La historia temprana de los términos *nómos* y *phýsis* es interesante, pero ha sido ya encontrada en más de una ocasión [5]. Ahora nos encontramos en el punto en que una nueva generación ha separado *nómos* y *phýsis,* como lo que es artificial de lo que es natural, y a veces como lo que es falso (aunque comúnmente creído) de lo que es verdadero. Este último sentido de *nómos* lo hemos encontrado en filósofos contemporáneos de los Sofistas: en Empédocles, cuando niega el nacimiento y la destrucción (*o* muerte), pero confiesa que él mismo se adapta al *nómos* al usar esos términos, y en Demócrito, cuando declara que las cualidades sensibles existen solamente en el *nómos* [6]. Sin embargo, entre los Sofistas, historiadores y oradores del momento (y en el trágico Eurípides, otro portavoz del nuevo pensamiento) la antítesis era más

---

[3] Tuc., III, 82, 6. Incluso Gorgias, que creía en la adaptación de su retórica a la ocasión (καιρός), pudo hablar de los héroes de las guerras como observantes del θειότατον καὶ κοινὸν νόμον (fr. 6).

[4] Aristóf., *Nubes* 248, juega con las dos acepciones de la palabra. La relacionada con «acuñación» es la más común, pero respecto a la otra, ver Esqu., *Siete* 269; Eur., *I.T.* 1471. Pínd., fr. 203 Bowra (*infra,* pág. 136).

[5] El tratamiento más amplio se encuentra en Heinimann, *Nomos und Physis,* 1945, reimpr. 1965. En una reseña de la reimpresión en *L'Ant. Class.* de 1965, È. des Places menciona algunos trabajos sobre el tema aparecidos en ese intervalo. El artículo de Pohlenz con el mismo título, en *Hermes,* 1953, constituye una abierta crítica al trabajo de Heinimann. Su artículo «*Nomos*», en *Philol.,* 1948, se ocupa brevemente de la etimología y el desarrollo semántico del término. Sobre *nómos,* ver también Ehrenberg, *Rechtsidee,* págs. 114 y sigs.

[6] Empéd., fr. 9 (vol. II, pág. 167); Demócr., fr. 9 (vol. II, págs. 447-448 y n. 147). Hay reminiscencias de Empédocles en Hipócr., *De victu* I, 4 (VI, 476 L.) ὁ νόμος γὰρ τῇ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος, donde τούτων se refiere a la identidad del devenir y del perecer con la mezcla y la separación o disgregación. Cf. también *Morb. sacr.* 17 (VI, 392 L.): los sentimientos, apetitos, afectos... y el conocimiento tienen su sede en el cerebro; φρένες (literalmente «diafragma», pero utilizado en el griego ordinario para significar mente o sentidos) es un nombre que se debe al azar y al *nómos* y no se corresponde con la realidad. En este sentido, el par νόμῳ-ἐτέῃ o νόμος-ἐόν (o ἀλήθεια, cf. Sóf., fr. 83.3 N.) se aproxima en el sentido a la expresión común λόγῳ μὲν... ἔργῳ δέ. En Hdt., IV, 39, 1, λόγῳ podría reemplazar a νόμῳ sin detrimento del sentido ni del lenguaje (cf. IV, 8, 2).

comúnmente invocada en las esferas morales y políticas. Aquí sus acepciones más importantes son dos: 1) usos o costumbres basados en creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es recto, justo, bueno o verdadero; 2) leyes formalmente formuladas y aprobadas, que codifican el «recto uso» y lo elevan a norma obligatoria respaldada por la autoridad del Estado. La primera más antigua, pero nunca se perdió de vista, de tal forma que, para los griegos, la ley, por mucho que estuviera formulada por escrito y reforzada por la autoridad, seguía dependiendo de los usos y de las costumbres. «La ley —escribió Aristóteles (*Pol.* 1269a20)— no tiene otra fuerza para compeler a obediencia que el uso.» En cierta medida, esto es verdad en cualquier sociedad. Como ha escrito H. L. A. Hart (*Law, Liberty and Morality*, pág. 51): «Es bastante claro (y una de las ideas más antiguas de la teoría política) que la sociedad no habría podido existir sin una moralidad que reflejase y complementase la proscripción legal de la conducta injusta e injuriosa para otros.» En la sociedad primitiva la diferencia, si la había, entre ambas, era muy pequeña, porque la costumbre misma tenía fuerza vinculante. La codificación sólo se hace necesaria en un estadio de civilización bastante avanzado. De aquí, en su origen, la oscilación del término entre ambas acepciones. Sin embargo, dado que ya están separadas para nosotros, y no hay ninguna palabra en castellano que tenga la misma cobertura, será mejor mantener el término griego. Servirá para recordarnos que, ya que el mismo término *nómos* expresa ambas acepciones, «la distinción entre lo que es legalmente aplicable y lo que es moralmente bueno estaba mucho menos definida entre los griegos de lo que lo está entre nosotros [7].

Trataremos, oportunamente, en diversos apartados los tópicos o temas que, por lo común, son considerados como diferentes, pero no sin antes llevar a cabo, primero, un sumario examen de la antítesis *nómos-phýsis* (cuyos efectos y características han sido delineados de forma introductoria en el capítulo anterior), implicando como implica (y vamos a ver) a la mayoría de las cuestiones debatidas en la época. El debate de la religión se orientó hacia la cuestión

[7] Dodds, *Gorgias*, pág. 266. Heinimann (*N. u. Ph.*, pág. 78) cita pasajes de Hdt. para demostrar que, en su tiempo, no había una distinción nítida entre los dos sentidos o acepciones, uso o costumbre y ley. La coincidencia originaria entre costumbre y ley (observada por Pohlenz en *Hermes*, 1953, pág. 426) se relaciona obviamente con la cuestión de las «leyes no escritas». El verbo derivado νομίζειν tiene un alcance similar, aunque el sentido de legislar es más raro, y el más común es el de creer. Los dos sentidos aparecen juntos en Jen., *Rep. lac.* 2, 4: Licurgo ἐνόμιζεν ἑνὶ ἱματίῳ δι' ἔτους προσεθίζεσθαι, νομίζων οὕτως... ἄμεινον ἂν παρεσκευάσθαι. Significa «hacer prácticas rituales de» en Hdt., IV, 59, 2: los escitas νηοὺς οὐ νομίζουσι ποιεῖν —no es su *nómos*. En el mismo capítulo aparece con el sentido de «creer en» (dioses) y «creer que» (Gea es la esposa de Zeus). *Infra*, pág. 235, n. 29, se muestra que, en la acusación de Sócrates, θεοὺς οὐ νομίζων indicaba una incredulidad real. El sentido de «establecer, instituir», aparece en Tuc., II, 38, y cf. Arist., *Pol.* 1275b7.

de si los dioses existían por *phýsis* —en la realidad— o solamente por *nómos*; el de la organización política, sobre si los Estados surgieron por ordenación divina, por necesidad natural o por *nómos*; el del cosmopolitismo, en torno a si las divisiones dentro de la especie humana eran naturales o solamente un asunto de *nómos*; el de la igualdad, acerca de si el dominio de un hombre sobre otro (esclavitud) o de una nación sobre otra (imperio) era natural e inevitable, o solamente por *nómos*; etc. Todo esquema implica un riesgo de solapamiento, que debe controlarse; pero, un poco, puede incluso ser deseable, para mostrar cómo las diversas cuestiones estaban imbricadas en el pensamiento de la época. Este capítulo explicará la antítesis misma con más detalle, y cómo, una vez establecida, llevó a estimaciones muy diferentes del valor relativo de *phýsis* y *nómos* en el campo moral y político.

Se ha discutido con frecuencia qué cuestión pudo ser, en primera línea, responsable de la distinción; pero tal vez no fuese ninguna o que, al menos, no admitía una respuesta avalable por los datos que tenemos. Aristóteles consideró la distinción como el *tópos* más extendido y el medio más idóneo, reconocido por «todos en la antigüedad», de atrapar al oponente en una paradoja (*Ref. sof.* 173a7). Heinimann cita un pasaje del hipocrático *De aere aquis locis* como el documento más antiguo, pero la formulación atribuida a Arquelao de la distinción (A 1 y 2 DK) es probablemente más antigua y, en cualquier caso, la primera mención conocida dentro de un contexto ético [8]. La yuxtaposición ligeramente cómica de lo ético y lo físico en la versión de Diógenes Laercio («Dijo que los seres vivos surgieron primero del lodo, y que la justicia y la injusticia no existen por naturaleza sino por convención») se debe, indudablemente, a la ingenuidad del compilador, y no nos cabe que Arquelao expresara su pensamiento con estas palabras; pero puede legítimamente recordarnos la conexión histórica entre las teorías evolucionistas físicas y el origen convencional de la moralidad y de la ley. Arquelao era contemporáneo de Demócrito.

[8] Heinimann, *N. u. Ph.*, págs. 13 y sigs. El testimonio que nos permite conocer el pensamiento de Arquelao se remonta, con bastante seguridad, al estudio específico que hizo Teofrastro de él, en su obra περὶ τῶν 'Αρχελάου, mencionada por D.L. (V, 42). En el escrito médico, el contexto es antropológico y éticamente neutral: describirá las diferencias entre las diversas razas, débanse a νόμος o a φύσις. En cuanto a la fecha, Arquelao tuvo que ser más viejo que Sócrates, e Hipócrates era, probablemente, algunos años más joven, a pesar de la afirmación más bien vaga de Aulo Gelio, *N. A.* VII, 21 (*RE*, vol. VIII, col. 1803; Jones, en Loeb, Hipócr., I, XLIII). Heinimann fecha *De aere...* poco antes de la Guerra del Peloponeso; Pohlenz (que pensaba que era del mismo Hipócrates), después del 428, y por la forma en que se introduce la distinción, deduzco que debía de ser ya familiar. Se inclina por Arquelao como su autor o formulador. Ver su artículo en *Hermes*, 1953; y, para Arquelao en general, nuestro vol. II, págs. 346 y sigs., y Heinimann, págs. 111-14. Era un ateniense del siglo de Pericles, contemporáneo de la primera generación de Sofistas. Su interés tanto por el origen de la vida como por el de la sociedad y las leyes humanas recuerda a Protágoras, pero es imposible señalar una prioridad entre ellos, al margen de afirmar con una cierta seguridad que Protágoras era, de los dos, el mayor.

Estamos entrando en un mundo en el que no sólo lo dulce y lo amargo, lo caliente y lo frío, existen meramente en la creencia, o por convención, sino también la justicia y la injusticia, lo bueno y lo malo [9]. Las dudas acerca del orden y la estabilidad del mundo físico en su conjunto, y el destronamiento de la divinidad en favor del azar y la necesidad natural como causas, fueron suscitadas por los defensores de la relatividad de las concepciones éticas y llegaron a constituir la base de su argumentación. Para comprobar que fue así, no necesitamos más que dirigir la mirada hacia adelante, al lapso de tiempo en que Platón salió a la palestra contra ellos: para combatir sus molestas teorías morales se vio obligado a construir toda una cosmogonía en la que se otorgaba el primer lugar a la inteligencia y a la intencionalidad consciente. Ha sido, dice, la idea de que el cosmos es el resultado del azar la que ha hecho posible la negación de los modelos absolutos del bien y del mal (*infra*, págs. 120 y sig.).

La ley, por tanto, y las normas morales reforzadas por la opinión pública, no son dadas por Dios como se creía antes. Son algo impuesto por el hombre a sus iguales o, en el mejor de los casos, creadas por un acuerdo para ponerle límites a la libertad de cada individuo. De esta manera,

> el manejo de la historia y la experiencia ayudaron a desarrollar una muy diferente serie de valores y normas, no basadas en la bondad o maldad según la moral tradicional, sino, simplemente, en el éxito o el fracaso, la conveniencia o la inconveniencia... Ningunas normas o leyes eran absolutamente rígidas o invariables: siempre tenían que ser adaptadas a las cambiantes circunstancias... Los viajes de los descubrimientos... revelaron numerosos sistemas de moralidad diferentes... A ninguno de esos usos y costumbres, tan numerosos en contenido y diversidad, se les podía atribuir una «aplicabilidad permanente». En consecuencia, la idea de una ley moral universal estaba, en este sentido, declinando, y llegó a hacerse *pari passu* más verosímil el contemplar las leyes y normas morales como meramente consuetudinarias y relativas, y como que se habían desarrollado para responder a las necesidades de cada pueblo en concreto en un espacio y un tiempo determinados. En este sentido, el «interés» era lo que parecía subyacer a los valores morales, una actitud que fácilmente derivó hacia una especie de interpretación hedonística o utilitaria.

Este pasaje, que tan bien describe el cambiante clima de pensamiento en el siglo v de Atenas, fue en realidad escrito sobre el siglo xvii de Inglaterra [10], y podría aplicarse con casi igual propiedad a la «ética situacional» actual [11].

---

[9] Esta yuxtaposición de lo físico y lo moral como igualmente subjetivos, Platón la relaciona con Protágoras, *Teet.* 171e-172a.

[10] Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics*, fragmentos de las págs. 197-199.

[11] Cf. *Time Magazine* (22 abril 1966): «Los valores tradicionales están cediendo el paso a una 'ética situacional' —lo que significa que nada es intrínsecamente bueno o malo, sino que se debe juzgar de acuerdo con el contexto, sin pensarlo.»

A medida que avancemos, nos iremos encontrando con toda una serie de referencias a la conveniencia o al interés (τὸ συμφέρον) como norma, especialmente en Tucídides. En la esfera política, Untersteiner cita un curioso [12] ejemplo de Lisias: «La primera cosa que hay que tener en cuenta es que ningún hombre es por naturaleza oligarca o demócrata, sino que cada uno procura que se establezca el tipo de constitución que sea ventajoso para él.»

Con esta negación del carácter absoluto de la ley y de los valores morales, o de un lugar para ellos en la naturaleza permanente de las cosas, se ha preparado la escena para una controversia entre los dos puntos de vista, pero la constatación del contraste no decide por sí misma el resultado. El lugar concedido a la ley y a la tradición, al menos en Grecia, no estaba en absoluto determinado por la inicial constatación de que fuesen artificiales o convencionales, y que los que conviniesen en ello pudiesen, no obstante, extraer conclusiones prácticas diferentes. Simplificando, se pueden distinguir tres posturas principales: prevalencia del *nómos* frente a la *phýsis*, prevalencia de la *phýsis* frente al *nómos*, y una actitud de realismo práctico o pragmático que, sin pronunciarse en ningún sentido, declara que el más poderoso siempre se aprovechará del más débil, y dará el nombre de ley y justicia a todo lo que establezca o dictamine en favor de sus propios intereses, manteniéndole el nombre todo el tiempo que retenga el poder.

2. Los defensores del «nómos»

a) *Teorías antropológicas del progreso.*

> ¿Qué es este pacto, sino los medios por los cuales el hombre, que es una criatura relativamente débil e indefensa, puede mantener su *status* biológico, cosa que de otra manera no podría nunca lograr?
>
> (H. G. Baynes, «Psicological Origins of *Divine Kingship*», *Folklore*, 1936, pág. 91.)

Ya hemos tenido ocasión de referirnos a las teorías del progreso de la humanidad que, en el siglo v, como un corolario natural de las teorías físicas de la evolución de la vida a partir de la materia inanimada, comenzaron a reemplazar a la idea mítica de la degeneración desde una perfección original (ver vol. II, pág. 480). Pueden encontrarse en Demócrito, y aparecen en los más diversos autores, lo mismo en Esquilo que en Eurípides, el *Corpus Hippocraticum*, el Sofista Protágoras, el aristócrata Critias y, algo más tarde, el poeta trágico Mosquión. Aunque Sófocles no describió el estado salvaje original, su elogio del progreso técnico del hombre en *Antígona* presupone el mismo

[12] Curioso porque recuerda al soldado raso Willis de *Iolanthe*, con cuya fe en la naturaleza, como árbitro de la lealtad política al partido, el orador no estaba de acuerdo. La cita es de Lisias, *Apol.* or. 25, 8 (Untersteiner, *Sof.*, fasc. IV, pág. 74).

orden de cosas. El que figure o no aquí Prometeo, «Pre-pensamiento» o «Prepensador», parece de poca importancia. En Esquilo figura, pero sólo como el que dotó a los hombres de inteligencia y les enseñó a utilizar sus propias mentes. En Eurípides, el benefactor es desconocido (cualquier dios pudo ser el que nos dotase por primera vez de inteligencia), y en Sófocles es el hombre mismo quien, por su propio esfuerzo, llega a convertirse en la maravilla del universo. Mosquión, aunque más tarde [13], refleja una indiferencia ya evidente en el siglo v, cuando escribe que el autor del proceso fue el tiempo mismo, bien ayudado por Prometeo o por la Necesidad, o bien, simplemente, a impulsos de la experiencia o de la naturaleza.

Según estas concepciones, los primeros hombres vivían como animales, sin vestidos ni casas, en grutas, cavernas o madrigueras. No albergaban la más mínima idea de unirse entre sí, sino que andaban dispersos por el campo alimentándose de lo que encontraban e, incluso, recurriendo al canibalismo. Morían en grandes proporciones víctimas del frío y de las enfermedades causadas por un régimen de comidas crudas, así como por los ataques de las fieras salvajes. Hasta que sus mismas dificultades y apuros imprimieron en ellos la necesidad de agruparse para sobrevivir y, junto con la necesidad de una comunicación racional, fueron poco a poco aprendiendo a convertir sus gritos inarticulados en lenguaje. También llegaron, desde una etapa de almacenamiento de productos silvestres para el invierno, al laboreo del suelo y al cultivo de los cereales y las vides. Esto marcó el comienzo de la vida civilizada en comunidades, así como el del reconocimiento de los derechos de los demás y el de los rudimentos de la ley y el orden. Deméter, otorgadora de los cereales, fue también Tesmófora, fundadora de la ley. Después de todo, como oportunamente observó Rousseau, ¿quién cometería el absurdo de emplearse en cultivar un campo, si el estado de la sociedad fuera tal que pudiera verse despojado de su cosecha por el primero al que se le antojase? [14]. Esto se pone de manifiesto, particularmente, en la pretensión de los atenienses de ser los iniciadores tanto del cultivo cerealista como de las leyes y del gobierno constitucional [15]. Al mismo tiempo

---

[13] Posiblemente, el siglo II a. C. Ver Diehl, en *RE*, vol. XXXI, col. 345. El autor del hipocrático *De vet. medicina* (cap. 14; I, 600 L.) dice que, aunque la medicina sea un arte puramente humano, desarrollado por la investigación racional, sus inventores consideraron que merecía ser atribuido a un dios, como comúnmente se pensaba (ὡσ καὶ νομίζεται); Edelstein, *Idea of Progress*, pág. 54, n. 71, es susceptible de corrección en este punto.

[14] *Origin of Inequality*, ed. Everyman, pág. 188. Cf. la cita de Grocio sobre «Ceres Legislatrix», en pág. 217.

[15] Ver, especialmente, los pasajes de Mosquión, Diodoro (XIII, 26, 3) e Isócrates, *infra*, págs. 89, 90, 91. La agricultura implica, por supuesto, el cambio desde una forma de vida nómada a otra sedentaria, aunque no se mencione expresamente en nuestras fuentes. Favorecían esa conexión las asociaciones de la palabra ἥμερος, que significa: *a*) cosecha cultivada, como opuesta a silvestre, *b*) cortés o civilizado, como opuesto a salvaje, combinación que no se da en ninguna palabra de nuestro idioma. Cf., especialmente, Mosquión, fr. 6, 23 Nauck: καρπὸς ἡμέρου τροφῆς,

que de estos avances, hay documentos que hablan de la domesticación de animales y de la adquisición de habilidades o destrezas técnicas. Se edificaron casas y ciudades, el uso del fuego hizo posible la cocina y condujo a la extracción y forja de los metales, se botaron naves y se desarrolló el comercio a través de los mares, y se contuvo la enfermedad. Los médicos griegos consideraron el mantenimiento de la salud, en gran medida, como dependiente de una dieta correcta, y, para el autor, perteneciente al siglo v, de *Sobre la medicina antigua* (cap. 3; I, 576-8 L.), la medicina comenzó cuando los productos alimenticios cultivados, las comidas cocinadas y una dieta equilibrada sustituyeron al régimen al modo animal del hombre primitivo, proceso que, en su opinión, cubrió un largo período de tiempo y fue llevado a cabo [no por Esculapio, sino] por la «necesidad».

Estos escuetos datos racionalistas del desarrollo progresivo de la humanidad contrastan fuertemente con las viejas concepciones religiosas de una degeneración desde una época de perfección —la «Raza Áurea» de Hesíodo o la «Esfera del Amor» de Empédocles— en que la bondad del hombre corría pareja con la favorable abundancia de la naturaleza [16]. Las coincidencias, tanto de pensamiento como de vocabulario, de varios autores [17], sugieren imperiosamente una fuente común, que muy posiblemente pudo haber sido Jenófanes, el longevo poeta y filósofo que probablemente sobrevivió hasta cerca del 470 (vol. I, páginas 342 y sig). Al menos los versos (fr. 18) en los que dice que «los dioses no revelaron todas las cosas a los hombres desde el principio, sino que, con el paso del tiempo, investigando progresaron ellos en sus descubrimientos», ponen de manifiesto que fue un creyente en el progreso, no en la degeneración, y parecen prefigurar las detalladas exposiciones del avance de la civilización que encontramos en escritores más recientes [18]. Desarrollara o no sus afirmaciones en esa línea, ciertamente hizo circular la idea, que cuadraba bien con sus diatribas contra la perspectiva religiosa de Homero y Hesíodo [19], y que,

---

y 29: ἥμηρον βίον, así como Diod., XIII, 26, 3; los atenienses compartían su τροφῆς ἡμέρου con otros griegos, y los llevaron εἰς ἥμερον καὶ δικαίαν συμβίωσιν.—Sobre las relaciones entre θεσμός y νόμος, ver Ehrenberg, *Rechtsidee*, cap. 3, especialmente pág. 123.

[16] Una descripción más detallada que la que puede darse aquí, junto con algunos interesantes intentos de combinar ambas concepciones, como el de Dicearco en el siglo IV, se podrán encontrar en mi *In the Beginning*, caps. 4 y 5.

[17] Ver las traducciones *infra*, págs. 87 y sigs. así como las notas, que llaman la atención sobre algunas de las frases o palabras-clave repetidas.

[18] Para un comentario exhaustivo (tal vez demasiado extenso) de estos versos, ver Edelstein, *Idea of Progress*, cap. 1.

[19] Una palabra que tenía que haber figurado en el original, por derecho propio, era θηριώδης (cf. *infra*, pág. 88, n. 49). Hubiese sido en perjuicio de la extensión hexamétrica pura que presenta el contexto del fr. 18, pero podía haber cabido en alguno de sus poemas yámbicos o mixtos. Habría que añadir, por lo demás, que la idea del progreso como una conquista humana puede remontarse a comienzos del siglo VI. Ver O'Brien, *Socr. Paradoxes*, págs. 59 y sig., sobre los relatos de Foroneo y Palamedes.

viniera de donde viniera, consiguió amplia difusión en la atmósfera secular del siglo v.

Los partidarios de estas teorías históricas estaban obviamente de parte del *nómos* y rechazaban, al mismo tiempo, cualquier idea del *nómos* como algo innato en la naturaleza humana desde el principio o como un ordenamiento divino. Critias, Isócrates y Mosquión, todos, mencionan a los *nómoi* como los medios de elevación de la vida humana por encima del nivel de las bestias. El clímax del coro de *Antígona* es la declaración de que las conquistas técnicas en sí mismas no son ni buenas ni malas: pueden llevar al hombre tanto al mal como al bien. Lo esencial es que observe los *nómoi* y participe de la justicia. A diferencia de los personajes de Critias y Mosquión, el Teseo de Eurípides es piadoso: atribuye el progreso de la humanidad, desde un estado confuso de brutalidad a la civilización, a un dios no nombrado, aunque por indicios hallados en otros lugares se puede dudar de que Eurípides, en efecto, no lo nombrara. En cualquier caso, su moraleja es la misma: evitar el orgullo (τό γαυρόν); el hombre ideal es el ciudadano de clase media que «mantiene el *kósmos* que el Estado impone» (*vv.* 244 y sig.).

b) *Protágoras: sobre el estado original del hombre.*

Un defensor de la teoría del progreso que puede afirmarse de pleno derecho filósofo es Protágoras, el primero y más grande de los Sofistas. En la lista de sus obras aparece un título: *De la organización primitiva,* que cabe entender que versaba «sobre el estado original del hombre» [20]. Ya desde aquí asumimos que, cuando Platón pone en su boca un discurso sobre este «tópico», está reproduciendo sustancialmente las propias opiniones de Protágoras, y, lo más probable, tal como aparecían en la referida obra. El pasaje en cuestión es *Prot.* 320c sigs. Protágoras ha hecho profesión de enseñar *areté* política (cf. *supra,* págs. 48 y sig.), y Sócrates ha expresado sus dudas sobre si puede ser enseñada [21]. Objeta *a)* que en temas que se consideran enseñables y aprendibles, como

---

[20] περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, D.L., IX, 55. El título sería inadecuado para una cosmogonía, aun desconociendo que el principal interés de Protágoras residiese en la humanidad. (Lesky lo traduce también como referido al hombre, *HGL,* pág. 345.) A veces se compara con las palabras de Demócrito en el fr. 278: se cree que el tener hijos es una necesidad para el hombre ἀπὸ φύσιος καὶ καταστάσιός τινος ἀρχαίης. Más apropiado es, al respecto, el enunciado de Mosquión (fr. 6, 2) de que va a explicar ἀρχὴν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου, que parece un eco de Protágoras. Nestle sugería, plausiblemente (*VMzuL,* pág. 282), que el original era una lectura pública (ἐπίδειξις), e, incluso, que habría adoptado la forma mítica, como la *Elección de Heracles,* de Pródico, de la cual dice Jenofonte (*Mem.* II, 1, 21) πλείστοις ἐπιδείκνυται. Nótese que también el Sócrates de Platón habla de Protágoras como τοσαῦτα ἐπιδειξάμενος (*Prot.* 328d). Ver también *infra,* pág. 308.

[21] Ésta es la opinión de una amplia mayoría de especialistas. Para un resumen de las opiniones, ver Untersteiner, *Sophs.,* pág. 72, n. 24, que está de acuerdo con ella, y Havelock, *L.T.,* págs. 407-409, que no lo está; también O'Brien, *Socr. Paradoxes,* págs. 62 y sig. A los que están

la arquitectura o la construcción naval, los atenienses sólo aceptarían el consejo de un experto, pero que en lo que atañe a política general le permiten a cualquiera dar consejos, y ello, evidentemente, porque no piensan que sea ése un asunto técnico que requiera adiestramiento o aprendizaje; *b)* que los mejores hombres de Estado y los más sabios se consideran incapaces de transmitir sus excelencias políticas a otros, incluidos sus propios hijos. Protágoras se ofrece a llevar a cabo su demostración ya sea en forma de argumentación razonada, o bien relatándoles un mito, y, cuando su auditorio lo deja a su elección, escoge el relato de un mito, por ser más apropiado para producirles placer, lo que, por así decirlo, nos advierte de que la introducción de los dioses no debe ser tomada en serio, sino que puede obviarse como un simple adorno del relato. Platón sabía bien que Protágoras era un agnóstico religioso (cf. *Teeteto* 162d) y que no tenía intención de engañar. De hecho, el mito va seguido de una explicación racional de los puntos principales, explicación de la que los agentes divinos están totalmente ausentes.

Protágoras tenía que defender un punto de vista difícil, y lo hace con una asombrosa habilidad. Si admitía que la virtud (por emplear la traducción castellana más corriente de *aretḗ*) era un don natural de toda la especie humana, antes que algo adquirido por aprendizaje, se declararía a sí mismo «en paro», porque la enseñanza de la virtud era precisamente lo que él proclamaba como su *métier*. Por otra parte, se ha comprometido a justificar el principio subyacente a la democracia ateniense, de que las cuestiones de política general no

---

a favor pueden añadirse: Heinimann, *N. u. Ph.*, pág. 115; Schmid, *Gesch. gr. Lit.*, I.3.1, pág. 17, n. 10; Versényi, *Socr. Hum.*, pág. 23, y Bignone, *Studi*, pág. 22, n. 2; y a los que están en contra: Capizzi, *Protagora*, pág. 259. Cf., también, von Fritz en *RE*, XLV Halbb., 917.—La oposición de Havelock se basa, en buena medida, en el siguiente cuestionamiento retórico (*L.T.*, pág. 88): «¿Por qué... un genio tendría que tomarse la molestia de hacer publicidad, en sus propios escritos, de un sistema ya en circulación y dado a conocer por alguien que representaba a una escuela de la que él desconfiaba?», lo cual, a su vez, se apoya en su creencia general de que «ningún filósofo, en su sano juicio, se tomaría la molestia de exponer con fidelidad histórica ideas u opiniones que él, intelectualmente, no pudiese aceptar» (pág. 165). Lo que él hace es un «examen crítico» de ellas. Ahora bien, no se explica cómo se pueden criticar adecuadamente unas ideas o unas opiniones sin tomarse, primero, la molestia de exponerlas con precisión. Es posible pensar de los filósofos de un modo algo mejor que ése. Los libros publicados en la excelente serie *Pelican* de estudios históricos, por separado, sobre filósofos del pasado, están escritos por filósofos «en activo» que, ciertamente, no suscribirían todas las opiniones de sus personajes. Un cuestionamiento retórico puede contrarrestarse, normalmente, con otro, en este caso con el siguiente de M. Salomon (*Savigny-Stift*, 1911, pág. 136): «¿Qué interés podía haber tenido Platón, que habla con no poco respeto de Protágoras, en atribuirle opiniones que hubieran distorsionado y falsificado nuestra imagen de él?».—La cuestión se ha discutido exhaustivamente, y no merece la pena replantearla. Hay dos argumentos, usados contra la autenticidad, que deben desecharse de una vez por todas: 1) las inconsistencias internas, ya que, como demostraremos al analizar el contenido, no hay ninguna de peso; 2) la pretensión de que se trata de una parodia o distorsión destinada a desacreditar al Sofista, ya que una lectura imparcial del mito y del *lógos* que le sigue sólo dejan a uno sentimientos de profundo respeto por su autor.

son en absoluto técnicas, de tal forma que el consejo de un herrero o un zapatero puede ser tan bueno como el de cualquier otro, lo cual parece implicar que las virtudes necesarias son innatas en todo hombre y no transmitidas por la enseñanza. Ambas posiciones se mantienen en el mito y en la explicación que le sigue [22].

La sagacidad (sabiduría o habilidad) técnica (ἔντεχνος σοφία) es innata en el hombre desde el principio, atendiendo a que en el mito está concedida por Prometeo en el momento mismo en que los primeros hombres van a surgir a la luz. Sólo que con otra expresión, la de «inteligencia práctica» (σύνεσις en Eurípides), es el primer don divino en Eurípides y Esquilo. También fue originario, al decir del mito, el instinto de adoración, porque los hombres «participan de la divinidad». Y participaban tanto en el sentido de que la razón fue el regalo de Prometeo, un ser divino, como también porque la posesión de la razón era considerada una señal de semejanza o parentesco con los dioses. Puede que el propio Protágoras reconociera en la adoración algo peculiar del hombre, y tal vez necesario, para él, sin comprometerse a sí mismo en la existencia de su objeto [23].

Sirviéndose de su natural ingenio, los hombres pronto se proveyeron de alimento, casas y vestidos, y aprendieron a hablar; pero todavía vivían «dispersos», sin ciudades, puesto que, aunque tenían el «arte manual del artesano» [24], carecían del «arte de la política». En consecuencia, muchos eran víctimas de las bestias salvajes, contra las cuales la única defensa para la especie humana, físicamente más débil, consistía en un actuar de consuno. Temiendo, pues, que sucumbiera toda la especie humana, Zeus (en el relato) envió a Hermes para que les llevase a los hombres dos virtudes morales, *aidṓs* y *díkē*, «a fin de hacer posible el orden político y crear un lazo de amistad y unión» (322c). *Díkē* es el sentido de bondad, rectitud o justicia, y *aidṓs* una cualidad moral

---

[22] Lo que viene a continuación se basa en la exposición más amplia llevada a cabo por mí en *In the Beginning*, págs. 85 y sigs.

[23] Protágoras no negó la existencia de los dioses, sino que rehusó discutir la cuestión apoyándose en que, ciertamente, era imposible hacerlo (fr. 4, y Platón, *Teet.* 162d-e). Su amigo Pericles decía que nuestra creencia en los dioses se apoyaba en los honores que se les tributaban, así como en los beneficios que concedían (Estesímbroto, *ap.* Plut., *Per.* 8). Protágoras, probablemente, consideró esos datos escasamente suficientes. Así Nestle, ed. de *Prot.*, págs. 19 y sigs. Ver *infra*, págs. 231 y sig. Un lenguaje similar aparece en Jenofonte, *Mem.* I, 4, 13 (el hombre es la única raza que adora a los dioses) y IV, 3, 14 (el alma del hombre τοῦ θείου μετέχει).

[24] δημιουργικὴ τέχνη, 322b. Una comparación con ἀρετῆς... δημιουργικῆς en el 322d proporciona una sorprendente demostración de las asociaciones y connotaciones prácticas de *aretḗ* y explica el modo, más bien, ilógico (para un lector actual) como el texto parece tratar las habilidades técnicas y las cualidades morales como si se tratara de la misma clase de cosas. La pericia del artesano exige *aretái* técnicas, y la del hombre político *aretái* políticas, que resultan ser virtudes morales. Cf. 322b ἠδίκουν ἀλλήλους ἅτε οὐκ ἔχοντες τὴν πολιτικὴν τέχνην. Sobre el arte de gobernar como τέχνη en el siglo v, hay recogido algún material interesante en O'Brien, *Socratic Paradoxes*, págs. 67 y sigs.

más compleja, que viene a ser una combinación de pudor, recato y respeto a los demás y que no está lejos de lo que se entiende por «conciencia». Estos dones no deben restringirse sólo a unos cuantos individuos selectos, como en las artes, en las que uno es médico, otro músico, etc., para muchos, dado que la vida hay que llevarla sobre un principio de división del trabajo. Todos han de ser partícipes de ellos, porque «nunca podría haber ciudades, si, como en las artes, sólo unos pocos participasen de estas virtudes». Sin embargo, ni el propio Zeus puede asegurar que sean universales, ya que no formaban parte de la naturaleza original humana, y por eso decreta que, si alguien se demostrara incapaz de adquirirlas, se le deberá eliminar como si fuera un tumor canceroso en el cuerpo político.

Los decretos de Zeus representan lo que en las antropologías no míticas (y en la mente de Protágoras) eran la acción del tiempo, la amarga experiencia y la necesidad [25]. El relato enseña dos cosas acerca de las «virtudes políticas»: *a)* en el mundo civilizado son poseídas en algún grado (ἁμῶς γέ πως, 323c) por todos, pero *b)* no son innatas en el hombre desde el principio. En la explicación que sigue al mito se ocupa Protágoras de ambos puntos. El primero justifica el que los atenienses exijan competencia en las artes técnicas pero no en el arte de la política, para la que los primeros requisitos son justicia y moderación. Todo el mundo cree, de hecho, que de estas virtudes deben participar todos. Un hombre completamente desprovisto de un don artístico —por ejemplo, el de la música— es un caso frecuente, pero un hombre sin ninguna cualidad moral no podría llevar una vida humana, y a cualquiera que declarase ser ése su propio caso se le tendría irremisiblemente por loco (322a-c). Si alguna vez Sócrates se encontrase a alguien semejante —el cual *ex hypothesi* debería vivir aislado, sin educación, tribunales de justicia, leyes o cualquiera otra de las obligaciones y necesidades impuestas por la vida civilizada—, le cabría tener al más empedernido criminal de Atenas por virtuoso al lado de él. En segundo lugar, sin embargo, aunque los atenienses, como cualesquiera otros, pensaban que todos participaban en alguna medida de las virtudes políticas, no las consideraban innatas o espontáneas sino susceptibles de ser adquiridas por la enseñanza y el ejercitado esfuerzo (323c, consecuentemente, éstas se correspondían, en realidad, con los decretos de Zeus en el mito). La educación comienza desde la infancia, con la madre, la nodriza y el padre, y es prolongada por los maestros en la escuela, y en la edad adulta por el Estado, cuyas leyes establecen pautas de cómo vivir. Además, los ciudadanos se estimulan unos a otros, ya que interesa que nuestros prójimos comprendan las reglas de la vida social

[25] Al escribir lo anterior, he podido comprobar que esta observación, que aun ahora se les escapa a muchos especialistas, ya había sido hecha hace tiempo por Kaerst en *Zeitschr. f. Pol.*, 1909, pág. 513, n. 1: «Der Umstand, dass im Mythos des Protagoras erst durch Hermes die δίκη und αἰδώς an die Menschen verteilt werden, soll natürlich nur die unbedingte Notwendigkeit der Allgemeinheit der Rechts- und Schamgefühle für das Bestehen des Staates veranschaulichen.»

organizada (327a-b). En este proceso continuo es difícil encontrar o distinguir la clase de maestros de la virtud que aventajen a los demás, pero esto no demuestra que no pueda ser enseñada, como la falta de buenos maestros en nuestra lengua nativa probaría eso mismo del lenguaje [26].

En relación con esto, Protágoras propone su justamente celebrada teoría del castigo, con su ilustrativo rechazo del móvil de venganza o de retribución compensatoria. Vale la pena citar el pasaje completo (324a-c):

> Al castigar a los malhechores, nadie se fija en el hecho de que un hombre haya obrado mal en el pasado, ni lo castiga por ello, a menos que tome una venganza ciega e irracional como una bestia. No, un hombre racional no inflige un castigo por el crimen que ha sido cometido (a fin de cuentas no se puede destruir el pasado), sino con vistas al futuro, para impedir que, este mismo hombre o cualquier otro, por la consideración del castigo, pueda obrar mal de nuevo. Pero sostener tal opinión equivale a sostener que la virtud puede ser inculcada por la educación; en cualquier caso el castigo se inflige a efectos disuasorios.

La opinión de Protágoras sobre *aretḗ, díkē* y *nómos* implica, ciertamente, que la naturaleza humana en su estado original contiene la posibilidad del progreso moral, pero que su realización es cuestión de experiencia y de educación. Como Aristóteles dijo más tarde, «estamos equipados por la naturaleza para adquirir las virtudes, pero las conseguimos solamente por la práctica (ἔθος)» (*É.N.* 1103a24). Protágoras mismo dice (fr. 3, DK): «La enseñanza precisa de la naturaleza [*o* disposición natural] y de la práctica [*o* ejercicio (ἄσκησις; claro está que del alumno)].» Es esta capacidad, aptitud o disposición previa, que varía de un individuo a otro, la que invoca Protágoras contra la segunda objeción de Sócrates, de que hasta los mejores hombres de Estado parecen incapaces de transmitir su virtud incluso a sus propios hijos [27]. Si la virtud estuviera repartida según el mismo principio que las diversas artes (326e sigs.) en las que por cada uno que las practica hay muchos profanos, el caso sería diferente, y eso que, los hijos de muchos artistas, adiestrados por sus padres, no les llegan ni a la suela del zapato (328c). Pero, de hecho, todo el mundo tiene alguna disposición para la virtud y todos la desarrollan continuamente por medio de variados, procesos educativos, a veces inconscientes. En esta si-

[26] Reflejado en Eur., *Supl.* 913-915:

ἡ δ' εὐανδρία
διδακτός, εἴπερ καὶ βρέφος διδάσκεται
λέγειν ἀκούειν θ' ὧν μάθησιν οὐκ ἔχει.

[27] En 326d, Protágoras establece una comparación, al respecto con las líneas que se trazaban en las tablillas de los niños cuando se les enseñaba a escribir. E. G. Turner, en *BICS,* 12 (1965), págs. 67 y sig., probablemente tiene razón al referir las palabras de Protágoras a las líneas paralelas y no al trazado de las letras mismas.

tuación, las ventajas del contacto con un padre excepcional no pueden tener tanto efecto como las aptitudes naturales del hijo, que pueden ser muy inferiores.

En cuanto a su autoproclamación como Sofista, concluye modestamente que, dado que la virtud puede ser enseñada y que está siendo continuamente inculcada, mediante una infinita variedad de formas, simplemente por la experiencia de criarse en un Estado bien gobernado, debemos mostrarnos contentos, si nos encontramos con alguien mejor que los demás que nos conduzca por el camino de la virtud, y esto es todo lo que yo pretendo ser.

c) *Otras correspondencias de «nómos» con lo justo y lo recto o bueno.*

Para Protágoras, pues, el autocontrol, dominio de sí mismo o moderación y el sentido de la justicia son virtudes necesarias para la sociedad, que es, a su vez, necesaria para la supervivencia humana; y los *nómoi* son las líneas maestras o pautas establecidas por el Estado para enseñar a sus ciudadanos los límites dentro de los que pueden moverse sin quebrantarlos. Ni el *nómos* ni las virtudes políticas son «por naturaleza», y una «vuelta a la naturaleza» es lo último que se desea. El estado de naturaleza era incómodo y salvaje, con cada hombre contra su prójimo, y hubiera llevado, de persistir, a la destrucción de la humanidad. Critias era de la misma opinión, si es que pueden tomarse las citas procedentes de sus obras como un reflejo de sus propias ideas [28]. Esto se ve claramente en el *Sísifo* (fr. 25), en tanto que en los interesantes versos de su Pirítoo, en los que se minimiza la ley frente al carácter probo [29] como garantía de recta conducta, sólo aparece a cuenta de su debilidad comparativa. «Ningún orador podrá jamás pervertir a un carácter probo, pero a la ley a menudo la subvierte y deshonra con sus discursos.» En el *Sísifo* señalaba, además, que las leyes, al contar con la sanción, podían evitar que se cometiesen las infracciones en público pero no en secreto (fr. 25, 9-11) limitación que también Demócrito puso de relieve (fr. 181). Demócrito fue otro defensor del *nómos,* del que ofreció una concepción aún más elevada. La ley existe para beneficio de la vida humana, y al obedecerla nos damos cuenta de su excelencia *(aretê).* Cada cual debería establecer «el *nómos* en el alma», la ley del respeto

[28] Esto se hace de ordinario sin cuestionar, e incluso se menciona el hecho de que los pasajes relevantes están en boca de *dramatis personae.* La concepción de las leyes como obra de los hombres, para reemplazar el «brutal desorden» por la justicia, es el preludio de una consideración atea de los dioses como otra invención humana sugerida por el impío Sísifo. Sólo Wilamowitz observa (*Glaube,* vol. II, pág. 216) que, sin duda, él recibía más tarde en la obra (que se ha perdido) el tradicional castigo. Pero, a pesar de todo, el motivo era, probablemente, el que Aecio atribuye al autor (que piensa que es Eurípides), es decir, la posibilidad de rehuir responsabilidades por opiniones que realmente eran suyas. (Ver Aecio, I, 7, 2, DK, 88 B 25: Eurípides constituyó a Sísifo en defensor de sus opiniones por miedo al Areópago.)

[29] Fr. 22 τρόπος δὲ χρηστὸς ἀσφαλέστερος νόμου. El mismo contraste entre νόμος y τρόπος aparece en la oración fúnebre de Pericles (Tuc., II, 39, 4 μὴ μετὰ νόμων τό πλέον ἢ τρόπων ἀνδρείας ἐθέλομεν κινδυνεύειν).

propio o de la vergüenza ante sí mismo, que hace imposibles las malas acciones, hasta en secreto. (Cf., además, vol. II, págs. 501 y sig.)

El reconocimiento griego de la supremacía de la ley, en contraposición a la voluntad de un rey o un tirano, era algo de lo que los griegos estaban orgullosos. Y se ilustra con el conocido relato de Heródoto (VII, 104) de la respuesta dada por Demarato, el depuesto rey de Esparta, a Jerjes, que le había proporcionado asilo. Antes de invadir Grecia, Jerjes, opinando personalmente que los griegos, dada su enorme inferioridad numérica y que no tenían un jefe supremo que pudiera empujarles a enfrentarse a tal superioridad, no lucharían, le preguntó a Demarato si creía que no lo harían.

> Son libres, en efecto, replicó Demarato, pero no completamente libres, ya que tienen un señor, y este señor es la Ley, a la que temen mucho más aún de lo que tus súbditos te temen a ti. De hecho, cualquier cosa que este señor mande, la cumplen, y sus órdenes son siempre las mismas: no les permite huir en la batalla ante cualquier contingente, sino que les impele a permanecer firmes en sus puestos para vencer o morir.

Como leal espartano, declara hablar solamente en favor de su propia ciudad o Estado, pero Jerjes aplica su respuesta extendiéndola a los griegos en general, y el relato está contado con verdadero orgullo helénico [30]. Como expresión ateniense de orgullo por el *nómos* se podrían citar las palabras de Teseo en Eurípides, *Supl.* 429 sigs., que comienzan:

> El mayor enemigo que puede tener un Estado es el tirano, bajo el cual, ya de entrada, no hay leyes comunes, y domina sólo uno que tiene, contra toda justicia, a la ley como cosa suya [bajo su arbitrio]. Pero, cuando hay leyes escritas, la justicia se aplica imparcialmente lo mismo al pobre que al rico; el débil, si es insultado o difamado, puede contestarle en igualdad de condiciones al poderoso, y el de inferior categoría puede prevalecer frente al superior si su causa es justa.

Pericles pronunció un elogio similar de la ley en su denominado «Discurso fúnebre» (Tuc., II, 37).

Sócrates estaba también entre los que opinaban que las leyes debían hacerse respetar en todas las circunstancias. En una conversación, empero, que Jenofonte nos transmite como mantenida con el Sofista Hipias, convienen ambos inicialmente en que las leyes son convenios hechos por los ciudadanos mismos en cuanto a lo que debe o no debe ser hecho, pero también en que pueden en cualquier momento ser enmendadas o derogadas. Consiguientemente, no

[30] Una apreciación más lírica del episodio de Demarato puede encontrarse en Gigante, *Nom. Bas.*, págs. 115-17. El que los griegos lucharan mejor que los asiáticos por el hecho de que no estaban gobernados despóticamente, es mantenido también en Hipócr., *De aere...* 16 (XI, 64 L.), obra, posiblemente, de finales del siglo v.

existen «por naturaleza», por más que Sócrates arguya con empeño que la esencia de la justicia consiste en observarlas, y que un Estado cuyos miembros obedecen las leyes es el más feliz, a la vez que el más fuerte [31].

La observancia de las leyes engendra concordia, sin la cual ninguna ciudad puede prosperar, y, desde el punto de vista individual, el que cumple la ley es el que más confianza inspira, el más respetado y el más querido como amigo. Más clarificadora aún es, al respecto, la escena del *Critón* platónico en la que Sócrates basa su negativa a evadir la ejecución que ha sido decretada por las leyes de Atenas. «¿Piensas que puede sobrevivir y no ser destruido un Estado en el que las decisiones de la ley no tengan fuerza, sino que sean invalidadas y anuladas por particulares? Aquí nuevamente su respeto a las leyes descansa sobre el acuerdo como único fundamento —no hay alusión a ningún ordenamiento divino ni a obligación alguna dimanante de la naturaleza—; Sócrates ha disfrutado toda su vida de las ventajas de dicho acuerdo, y romperlo ahora demostraría una ingratitud degradante [32].

Otro defensor del *nómos* y la *eunomía,* de la ley y el orden, es el llamado *Anónimo de Jámblico*, un autor al parecer de finales del siglo V o de principios del IV [33]. Sus consejos alcanzaron un éxito francamente universal y pueden resumirse en estos términos: «la virtud es la mejor norma» y «sé aquello que te gustaría parecer». Aprovechó una sugerencia de Sócrates que, según Jenofonte (*Mem.* I, 7, 1), «siempre dijo que el mejor camino para conseguir el buen nombre o la fama era llegar uno a ser lo que querría que se pensara de él». Sócrates, sin embargo, difícilmente hubiera incluido «la facilidad de palabra [*o* elocuencia]» entre las ambiciones que merecen la pena, ni hubiera considerado al buen nombre como un fin ni a la virtud tan sólo como un medio para conseguirlo.

Lo primero que hace falta para alcanzar el éxito, dice el escritor, es haber nacido con lo que podrían denominarse disposiciones, capacidades o dones naturales, cosa que no quiere decir que sea él un defensor aristocrático de la cuna y el linaje, ya que añade inmediatamente que tales disposiciones dependen de la suerte, y que lo que realmente está en la mano del hombre es el demostrar que de verdad desea el bien, y el dedicar el tiempo y el trabajo necesarios para conseguirlo, porque a diferencia del «arte de hablar», que puede dominarse relativamente pronto, la *aretḗ* exige tiempo y esfuerzo. Al igual que Protágoras, considera necesarias tanto la naturaleza como la práctica, pero, evidentemente, no hubiera seguido a Protágoras en cuanto a considerar la *téchnē* (arte, destreza adquirida) y la *aretḗ* como intercambiables (cf. *supra,* pág. 74, n. 24), y su infravaloración del arte de hablar como algo en lo que «el alumno puede

[31] *Mem.* IV, 4, 12 sigs. Cf. IV, 6, 6, donde Sócrates sostiene que los que saben lo que es legal en los asuntos humanos, y lo hacen, esos tales son justos.

[32] Este magnífico pasaje se cita nuevamente, en relación con el pacto social, *infra,* págs. 144 y 147.

[33] Sobre estos fragmentos y su autor, cf. *infra,* págs. 303 y sig.

en breve tiempo rivalizar con el maestro», es casi un ataque platónico a los Sofistas, que hicieron de la retórica la base de su *curriculum*. La *aretḗ*, por lo demás, es el producto de una larga educación, de un progresar y crecer evitando el mal de palabra y obra, y de perseguir y alcanzar el bien mediante un prolongado y cuidado esfuerzo. A la *aretḗ* se le reconoce aquí el contenido moral que Sócrates y Platón le dieron [34]. Consiste en emplear cualquiera de los dones de la persona —la facilidad de palabra, la sabiduría o agudeza y la fortaleza o poder— en interés de la ley y de la justicia; si se usan para los fines contrarios, sería mejor no tenerlos. Para lograr la perfecta *aretḗ* hay que ser útil o conseguir ventajas para el mayor número posible de gente [35], y la mejor forma de lograr esto, no es con métodos torpes y de dudosos resultados, como la caridad indiscriminada, sino velando por las leyes y por la justicia, ya que ellas son el vínculo que congrega y mantiene unidos a los hombres en las organizaciones políticas. El conseguir esto supone indiferencia para con las riquezas, el poder y la vida misma. El premio consistirá en un buen nombre indefectible [36].

El considerar (continúa) el deseo de poder como una virtud, y la obediencia a las leyes como una cobardía, es pernicioso. (Discrepa en esto del punto de vista representado por el Calicles de Platón, muy común también, por lo demás, a finales del siglo v, y que hallamos, asimismo, reflejado en la afirmación de Tucídides, III, 82, 4, de que, dentro de la general transmutación de valores la audacia irreflexiva era considerada como valentía, y la moderación un disfraz para la cobardía.) La razón de ello la da Protágoras: la necesidad obligó

[34] *Pace* Nestle, que dice (*VMzuL*, pág. 425): «Está claro que ἀρετή no tiene todavía en absoluto un sentido moral, por el mero hecho de que todas esas capacidades se pueden poner al servicio tanto de lo justo y lo bueno, como de lo injusto y lo malo.» Sus siguientes palabras suavizan a éstas considerablemente, y, de hecho, no es la ἀρετή sino la elocuencia o facilidad de palabra, la sabiduría y el poder lo que puede servir para esos contradictorios fines (DK, II, 401.16). Al comienzo del fragmento (*ibid.* 400, 3-4) se han *dsitinguido* entre esas capacidades y la ἀρετή.

[35] ὁ πλείστοις ὠφέλιμος ὤν, DK, II, 401.23. Kaerst (*Ztschr. f. Pol.*, 1909, pág. 516, n. 5) compara esto con el principio de Bentham del bien mayor para el mayor número.

[36] La equiparación de virtud y bondad con τὸ ὠφέλιμον, la caracterización de otros «bienes» como indiferentes y, a la vez, capaces de servir a malos fines (DK, II, 401.16-23; cf. Platón, *Menón* 87e), y la descripción del hombre bueno como dueño de sí mismo (ἐγκρατέστατον), indiferente a la riqueza, al poder e, incluso, a la vida (sobre la base de que nadie puede vivir eternamente), hace imposible resistirse a la impresión de que el autor era un admirador de Sócrates y que escribía después de su muerte. Es verdad que Sócrates habría puesto para sí mismo, la εὐδοξία entre los bienes indiferentes, pero la reconocía como una aspiración humana general y legítima (Platón, *Simp.* 208c), y su muerte pudo haber apoyado la opinión de que ello era, de cualquier forma, algo que una vida de virtud llevaría consigo. La frase de DK, II, 402.12, ὅστις δέ ἐστιν ἀνὴρ ἀληθῶς ἀγαθός, οὗτος οὐκ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ περικειμένῳ τὴν δόξαν θηρᾶται ἀλλὰ τῇ αὑτοῦ ἀρετῇ, tiene un sello socrático. No puedo por menos de expresar con la mayor energía mi desacuerdo con lo que dice H. Gomperz, en la pág. 84 de su *Soph. u. Rhet.*, sobre «unerträgliche Tautologie und Selbstverständlichkeit», etc. En general, no parece sino que ha desarrollado un prejuicio irracional contra este desafortunado autor.

a los hombres a agruparse para sobrevivir, y la vida en común es imposible sin la sumisión a la ley. De ahí el que la ley y la justicia deban primar entre los hombres, pues «su fuerza vinculadora está establecida por naturaleza» (DK, 402.29 sig.). A primera vista, esto parece resolver la antítesis *nómos-phýsis* al identificar ambos conceptos sobre la base de los mismos datos aducidos por Protágoras: la propia naturaleza del hombre (su debilidad física) le habría llevado a éste a la destrucción sin la organización política; de aquí el que las leyes sean un ordenamiento de la «naturaleza». Pero sólo una mente superficial puede aceptar esa reconciliación. Protágoras, como otros teóricos del progreso humano más conscientes de la etapas de sufrimiento y de dura experiencia en la marcha gradual y dolorosa hacia la civilización, no podía considerar a la ley en sí misma como una provisión de la naturaleza. La naturaleza sólo dio a los hombres la inteligencia, que los capacitaba, como ulterior alternativa a la destrucción, para organizarse a sí mismos de esa forma. No hay desacuerdo substancial entre ambos conceptos, y una genuina reconciliación entre *nómos* y *phýsis* sólo podría efectuarse, como hizo Platón, viendo en la naturaleza no una serie de sucesos imprevistos, sino el producto de los designios de una mente suprema [37].

Supongamos, continúa el *Anónimo,* que pudiese existir un superhombre. Concedámosle «un cuerpo y un alma como de acero», inmunidad a las enfermedades de la carne, y una total falta de sentimientos humanos. Ni siquiera un ser así podría perpetuarse impunemente como tirano, ya que todos los hombres se constituirían en enemigos suyos, y mediante su lealtad a la ley lo vencerían uniendo sus fuerzas o sus técnicas. No son, como muchos creen, la fuerza y la violencia del tirano las que lo llevan a éste al poder, sino la estupidez de los ciudadanos mismos, pues sólo una ciudad que haya perdido ya su respeto hacia la ley y el orden puede caer en sus garras. El texto concluye con un elogio de las ventajas de un buen gobierno. La confianza mutua (que Sócrates vio también como el fruto de la obediencia y observancia a la ley) estimula el comercio y la libre circulación de la moneda, el rico puede disfrutar de su riqueza con tranquilidad y seguridad y los pobres reciben la ayuda de los más afortunados [38], los hombres gozan de la paz de espíritu y de la libertad necesarias para proseguir en sus ocupaciones privadas, no preocupados por la guerra

[37] Parece que también se intentó la reconciliación en un difícil e interesante pasaje de las *Bacantes* (*infra,* págs. 119 y sig.).

[38] La idea del rico que ayuda económicamente al pobre en una situación de concordia y mutua confianza, reaparece en Demócrito, fr. 255 (vol. II, pág. 501), y sobre ello Cyril Bailey escribió (*Gk. Atom. and E.*, pág. 212) que, «considerando el estado general del sentido de clase en la mayor parte de las ciudades griegas, éste es, tal vez, el más notable de los dichos de Demócrito». Por otra parte, parece como si semejante postura contraria a la hostilidad de las clases se fuera haciendo común, ya que se repite también en Arquitas, fr. 3 (vol. I, pág. 319), y en Isócrates, *Areop.* 31-2.

ni por disensiones internas, y protegidos de la tiranía. La ley, dice este simpatizante de la democracia, «beneficia a todo el pueblo».

Muchos especialistas estarían probablemente de acuerdo con el veredicto de W. C. Greene (*Moira,* págs. 251 y sigs.), de que el principal valor de este texto reside en mostrar «hasta qué punto las ideas y los razonamientos característicos de la época llegaban hasta las mentes menos fuera de lo común». Se han detectado ecos no sólo de Protágoras, Sócrates y Demócrito, sino también de Pródico, Critias, Antístenes, Tucídides, e incluso de decididos oponentes del *nómos,* como Hipias y Antifonte. Muchas de las supuestas semejanzas son lugares comunes (por ejemplo, la idea de que arriesgar la propia vida por su país conquista la fama, repetida en Tuc., II, 43, 2, y en otras muchas partes), y poco más puede decirse de este texto salvo que han quedado reflejadas en él las ideas más ampliamente extendidas, si bien Protágoras y Sócrates, ciertamente, parecen haber estado entre los modelos. Al mismo tiempo, el texto ofrece algunos puntos interesantes que no han sido tratados en otras fuentes: el intento de reconciliación de *nómos* y *phýsis,* la idea del «hombre como de acero» y su destino [39], y la combinación de los ideales democráticos con el horror al abandono multitudinario de las normas como terreno abonado para la tiranía.

Los pasajes precedentes son ilustrativos del respeto y el orgullo con que miraban los griegos el imperio de la ley como algo firmemente arraigado en sus mentes y, tal vez, de forma especial en las de los atenienses, con independencia de que las leyes se considerasen como un producto de la naturaleza o en acusado contraste con ella. En este último caso, eran celebradas como un triunfo de la razón *sobre* la naturaleza, como el símbolo de la capacidad del hombre para levantarse a sí mismo con su propio esfuerzo sobre un «natural» estado de mutuo conflicto y destrucción. Las leyes no eran «por naturaleza» para Protágoras ni para Sócrates, y Herodoto fue plenamente consciente de la variedad y contradicciones entre los *nómoi* de diferentes sociedades. Otros dos pasajes que también se ocupan de esto y constituyen un nuevo testimonio de su amplia difusión, los hemos dejado para ahora al final, debido a ciertas dudas acerca de su autor y fecha, lo cual, sin embargo (al menos, en mi opinión), no afecta seriamente a su valor para nuestro propósito.

1) El segundo discurso de Lisias, que pasa por ser una oración fúnebre en honor de los atenienses que cayeron en la guerra de Corinto, es una composición poco lograda, escrita tal vez como mero ejercicio retórico y con pocas probabilidades de que pertenezca a Lisias [40]. Ciertas coincidencias con el *Pane-*

---

[39] Pero ver H. Gomperz, *Soph. u. Rhet.,* pág. 86, n. 187. Existe una cierta confusión (que Gomperz habría mencionado), al menos tal como tenemos el texto en Jámblico, entre DK, 403.3 (*ni siquiera* un hombre como de acero podría subvertir las leyes) y 404.27 sigs. (el hacerlo, *necesitaría* un hombre como de acero, no de carne).

[40] Dobson, *Gk. Orators,* págs. 92-4. Es cierto que tales juicios son subjetivos, y que, aunque en este caso esté de acuerdo con ellos, habría que mencionar que Grote lo consideró «una muy

gírico de Isócrates sugieren que uno de los dos imitó al otro, pero no es fácil decir quién fue el imitador [41]. En los §§ 18-19, el escritor, elogiando a los antiguos atenienses, dice:

> Llevaron los asuntos de la ciudad con espíritu de hombres libres, por medio de leyes que honraban al bueno y castigaban al malo, ya que consideraban conducta propia de las bestias el que prevalecieran unos sobre otros por la violencia; los seres humanos deberían hacer de la ley la piedra de toque de lo que es bueno, y del discurso razonado el medio de persuasión, supeditando su conducta a estos dos poderes, con la ley como su rey y la razón como su maestro.

2) Entre los discursos de Demóstenes se incluye el *Contra Aristogitón, I* (núm. XXV), que, aunque algunos en el pasado defendieron su autenticidad, se le tiene generalmente por espurio [42]. Detrás de ciertos pasajes de este discurso, Pohlenz (en *Nachrichten... Gesellschaft,* Gotinga, 1924, cit. en adelante *NGG*) pretendía haber descubierto, como su fuente, un único discurso perdido, de autor desconocido, imponiendo la obediencia a las leyes desde fundamentos teóricos. Lo fechó a finales de siglo v, notando en particular que en él no había vestigios de doctrinas platónicas o aristotélicas. Sus conclusiones consiguieron general aceptación, y el «Anón. π. νόμων» fue citado profusamente como tal, hasta que, en 1956, M. Gigante demostró (*Nom. Bas.*, págs. 268-92), *primero,* que los pasajes en cuestión no podían aislarse del resto del discurso (que era indiscriminadamente ecléctico) ni asignarse a un único modelo, y *segundo,* que el orador, tanto aquí como en otros lugares, se revelaba conocedor de Platón, Aristóteles e, incluso, del estoicismo, y que no podía fecharse antes del 300. Su primera tesis es convincente, y debería llevarnos a acabar con el «Anón.» como un fantasma, pero la segunda está fundamentada con mucha menor seguridad [43]. El siguiente pasaje del discurso guarda relación con el presente tema:

---

hermosa composición», y que Cope estaba de acuerdo con él. Ver la ed. de Cope, *The Rhetoric of Arist.*, vol. III, pág. 120, n. 1.

[41] Blass, pensando que el imitador era el Pseudo-Lisias, sitúa su discurso después del 387, pero ese argumento se puede utilizar de forma diferente. Ver Plöbst, en *RE,* XXVI, col. 2537.

[42] Desde la Antigüedad se viene discutiendo su autenticidad. Para las principales posturas por ambas partes, ver Gigante, *Nom. Bas.*, pág. 269. A la parte negativa se pueden añadir los nombres de Untersteiner y del mismo Gigante.

[43] No pueden obviarse, por ejemplo, las definiciones inconsistentes de *nómoi* del § 16, y que deban implicar necesariamente una fecha posterior; y Gigante es, además, proclive a apoyarse demasiado en palabras o frases sueltas, como cuando una mención de σωφροσύνη le hace exclamar (pág. 281): «Socratè-Platone!» En otra ocasión dice que los párrafos no pudieron ser escritos por un Sofista, puesto que la definición de ley como una συνθήκη no se prestaba a condenarla como un complot de los débiles para defenderse frente a los poderosos, ni de éstos para oprimir a aquéllos, y, de hecho, la definición misma presupone ¡«el conjunto del *Critón*» y a Licofrón! En las páginas precedentes ha quedado suficientemente claro, no sólo que la definición de ley

[15] La vida toda de los hombres, sean sus ciudades grandes o pequeñas, está gobernada por la naturaleza y por las leyes. De estos dos principios, la naturaleza es una cosa desordenada [ἄτακτος, como el primitivo estado de naturaleza en Critias y Diodoro] y varía con cada individuo, mientras que las leyes son algo común, [ordenado,] convenido y lo mismo para todos. La naturaleza puede corromperse [*o* desordenarse] y, con frecuencia, tener bajos deseos, por lo que hombres con semejante naturaleza los encontraréis obrando mal; [16] pero las leyes pretenden lo que es justo, bueno y beneficioso [*o* conveniente]. Esto es lo que buscan, y cuando es hallado, se publica como un precepto común, aplicándolo por igual e imparcialmente a todos, [y eso es la ley]. En consecuencia, hay muchas razones por las que [toda ley] debe ser obedecida por todos y, en especial, porque es una invención y un regalo o don de los dioses, una decisión de hombres sabios, un correctivo de faltas tanto voluntarias como involuntarias [44], algo establecido de común acuerdo por la ciudad en calidad de tal, con vistas a lo cual todo ciudadano debería regular su vida... [20] Lo que voy a decir no es nada nuevo ni agudo ni original, sino lo que todos vosotros sabéis tan bien como yo. ¿Por qué razón se reúne el Consejo, qué lleva al conjunto del pueblo a la Asamblea, qué hace que se llenen los tribunales, cuál es la causa de que los magistrados del año anterior dejen el puesto voluntariamente a sus sucesores y de que todo encuentre su sitio, así como de que estén garantizados el buen gobierno y la seguridad de la ciudad? Son las leyes, y el hecho de la general obediencia a ellas. Abolidlas, dad a cada cual licencia para que haga lo que quiera, y no solamente quedará abolida la constitución, sino que nuestra vida misma se verá reducida al nivel de la de las bestias.

El triple carácter de la norma legal, tal como se describe en el § 16, ha atraído naturalmente una considerable atención, y es criticada unánimemente como una yuxtaposición poco inteligente de tres concepciones del «origen de la ley» contradictorias y entre sí excluyentes. Pohlenz las enumera como: «la

como pacto era corriente en el siglo v, sino también que no todos los Sofistas la rechazaban por ello. No consta que el propio Licofrón lo hiciera, como tampoco Protágoras una generación antes. Cuando, tanto Jenofonte como Platón, retratan a Sócrates como sosteniendo que la ley era una συνθήκη, la única conclusión sensata es que así lo hizo, no que Platón lo introdujera gratuita y falsamente en el *Critón*. Al objetar que la distinción entre las faltas voluntarias y las involuntarias delata una influencia estoica, Gigante ni siquiera menciona la fuerte probabilidad, observada por Pohlenz, de que el texto correcto del discurso no la contenga. Su aplazamiento de esta cuestión hasta cuatro páginas más adelante dice poco en su favor, y sus argumentos de la pág. 276 no puede decirse que estén del todo relacionados con la teoría de una glosa sostenida por Blass y por Pohlenz.

[44] O bien «faltas de obra o de omisión». Así, Pohlenz se sirvió del texto alternativo τῶν εἰς ἀμφότερα. La idea de que ἑκουσίων καὶ ἀκουσίων ἁμαρτημάτων es una glosa de εἰς ἀμφότερα es atractiva, ya que las palabras en sí mismas parecerían ambiguas y desconcertantes (como lo parecen aún). Una traducción alternativa es «ofensas tanto contra los dioses como contra los hombres», que no encuentro tan increíble gramaticalmente como la encontró Pohlenz. (Ver *NGG.*, pág. 29 = *Kl. Schr.*, vol. II, pág. 324.)

antigua creencia en el origen divino de los *nómoi,* otra más moderna según la cual cada legislador las instituye en virtud de su particular perspicacia, y finalmente, la última y más comúnmente aceptada, según la cual todos los *nómoi* deben su existencia a un acuerdo colectivo de la comunidad». Una ulterior consideración de estas concepciones nos dará una mejor idea de la mente helénica, y puede revelar que el llamarlas, como Pohlenz y otros hacen, «entre sí excluyentes» sea exportar nuestro propio punto de vista más que entrar en el de los griegos. Estuvo poco afortunado Pohlenz al mencionar a Licurgo como ejemplo de la segunda concepción, ya que todos los griegos sabían que, aun siendo un ser humano, había recibido su constitución de Esparta de manos de Apolo. El interlocutor cretense, que al comienzo de las *Leyes* de Platón dice que las leyes de Creta y Esparta se debían a Zeus y Apolo respectivamente, no estaba negando la labor de Licurgo [45].

En cuanto a la creencia en el origen divino de las leyes (que él llama «uralt»), Pohlenz se refiere en una nota a pie de página (*NGC,* pág. 28=*Kl. Schr.,* pág. 313, n. 2) a cinco pasajes de la literatura de los siglos v y IV, pero sin citar, ni mucho menos discutir, los textos. Examinémoslos y veamos hasta qué punto indican una creencia generalizada en el origen divino de las leyes en cuanto tales.

a) Sófocles, *E.R.* 863 sigs. Aquí el coro está hablando únicamente de los *nómoi* que velan por la pureza religiosa (ἁγνείαν... ὧν νόμοι πρό εινται), de los cuales dice razonablemente que «el Olimpo es su único padre y ninguna naturaleza mortal los dio a luz». ¿Qué tienen que ver estos *nómoi* con la constitución de una *pólis*? Pertenecen a los llamados ordenamientos no escritos (ἄγραφα νόμιμα), de los que Platón dice que no deberían, realmente, ser llamados *nómoi* [46].

b) Eurípides, *Ión* 442. Ión, el joven e idealista servidor de Apolo, reprocha a su señor, al enterarse de que éste ha engañado a una mujer mortal. La virtud ha de ir pareja con el poder. Si un hombre peca, lo castigan los dioses. «¿Cómo va a ser bueno que vosotros, que nos habéis escrito los *nómoi* a los hombres, seáis culpables de anarquía e ilegalidad?» Esto llega a apoyar más de cerca la generalización acerca de «un origen divino de los *nómoi*», pero, aparte de las exigencias de la situación dramática, lo que se está cuestionando es un principio moral más que una ley positiva. También esto, a pesar del lenguaje metafórico sobre los dioses que «escriben» tales leyes, pertenece más bien a los «ordenamientos» no escritos» a los que verdaderamente se les atribuía procedencia divina. Recuérdese la conversación entre Hipias y Sócrates, en la que las leyes positivas como pacto entre los hombres se distinguen

---

[45] Para una ulterior discusión de este punto, con referencias a Tirteo, fr. 3, Diehl; a Hdt., I, 65; a Platón, *Leyes* 624a, y a Plutarco, *Lic.* 5 y 6, ver mi *Gks. and their Gods,* págs. 184 y sig.

[46] *Leyes* 793a; sobre ello Jebb llama oportunamente la atención en n. *ad loc.,* de su ed. del *Edipo.*

de las leyes no escritas sobre las que Hipias tiene la creencia de que son sancionadas por los dioses (cf. *infra,* págs. 123 y sigs.).

c) Eurípides, *Hip.* 98. Un criado de Hipólito le pregunta si no piensa que una naturaleza afable y cortés es preferible a otra soberbia y arrogante. Al asentir Hipólito, continúa: «¿Y crees que sucede lo mismo entre los dioses?» «Sí —replica Hipólito—, ya que nosotros los mortales adoptamos y seguimos los *nómoi* de los dioses.» Esto no constituye sino un ejemplo más del amplio alcance del término *nómos,* porque claramente significa modos, maneras, costumbres o usos más bien que leyes, y nada tiene que ver con el origen de la ley.

d) Demóstenes, XXIII *(Contra Aristócrates),* 70, habla de «los que desde el comienzo fijaron esos usos [ni siquiera el término es *nómoi,* sino *nómima*], quienes quiera que fuesen, héroes o dioses». Esto es en sí bastante vago, pero, deja de serlo considerando, la referencia en su contexto. Aparece ésta en un ampuloso elogio que hace del Consejo del Areópago, en el que el orador comienza mencionando «muchas tradiciones míticas» sobre dicho Consejo (§ 65), por ejemplo, que los dioses mismos en otro tiempo tuvieron allí a bien tomarse y darse satisfacción en los litigios y actuar de jueces, como en la disputa entre Orestes y las Furias. Se pone gran énfasis en el carácter religioso de esta antigua y venerable institución, y el pasaje termina con la distinción entre «*nómoi* escritos» y «*nómima* no escritos».

e) Isócrates, *Panat.* 169. En este pasaje el dejar a los muertos sin sepultura es condenable porque «menosprecia la antigua costumbre (ἔθος) y el ancestral *nómos* que todos los hombres observan desde siempre no como establecidos por los hombres, sino como ordenados por el divino poder». Éste es el verdadero pecado que la Antígona de Sófocles describe como transgresor de «los seguros ordenamientos no escritos *(nómima)* de los dioses», *contrastándolo* con la ley que ha establecido Creonte, ¡un mero gobernante humano!

La lectura de estos pasajes no es que «las leyes son de origen divino» sino que hay ciertos ordenamientos establecidos por los dioses (más frecuentemente designados como *nómima,* término más vago que *nómoi*) que se refieren a la observancia religiosa o de los principios morales y que son distintos del gran *corpus* de leyes positivas en una ciudad como Atenas[47]. La misma ley positiva, sin embargo, según lo muestran las tradiciones sobre Licurgo y otros legisladores, podría considerarse como la obra de un hombre inspirado por el cielo, y de esa manera de origen tanto divino como humano. Ésta era una antigua creencia, que fue sometida, por cierto, a duros ataques en la época de la ilustración. No hay por qué suponer que, cuando Pericles invitó a Protágoras a diseñar una constitución para su nueva colonia de Turios, alguno de ellos creyera de verdad que lo harían bajo el influjo del consejo divino. No obstante, la combinación de «regalo o don de los dioses» y «decisión de hombres sabios»

[47] Se discuten ampliamente *infra,* págs. 122 y sigs.

no le parecería en absoluto incongruente a un griego, como nos lo parece a nosotros, sino apropiada en boca de un orador. En cuanto al tercero de los pasajes de Pohlenz «entre sí excluyentes», ¿qué incongruencia puede haber en establecer la verdad de que, aunque en una democracia como la de Atenas una ley sólo pudiese entrar en vigor con el consenso de todo el *dêmos,* debía inevitablemente haber tenido su origen en la propuesta de un solo hombre? Puede que el autor del discurso *Contra Aristogitón* tuviese sus fallos, pero el ataque concentrado de los especialistas sobre éste como blanco es sorprendente. Para un ateniense del siglo v que aún respetaba las tradiciones de su raza la ley justa era un regalo de la providencia, vehiculado a través de las decisiones de sabios hombres de Estado, y ratificado por el consenso de toda la ciudad.

APÉNDICE

ALGUNOS PASAJES DESCRIPTIVOS DEL PROGRESO DE LA HUMANIDAD

Esquilo, *Prometeo encadenado* 442-68, 478-506. (Esquilo murió en el 456 a. C. y el *Prometeo* fue probablemente su última obra. El que habla es Prometeo.) «Pero escuchad los sufrimientos pasados de los mortales, cómo a ellos, que en otro tiempo estaban desprovistos de entendimiento, yo los doté de él y los hice dueños de sus mentes... Al principio tenían ojos, pero no les servían para nada, oían pero no prestaban atención. Como los fastasmas de un sueño vivieron durante largo tiempo su vida en total confusión. No conocían las casas de adobes cocidos al sol, ni el trabajo de la madera, sino que vivían como las inquietas hormigas en los profundos y oscuros huecos de las cavernas. No tenían ninguna señal segura del invierno ni de la florida primavera ni del fructífero verano, sino que actuaban totalmente sin criterio hasta que yo les enseñé los ortos y oscuros ocasos de las estrellas. Les descubrí también para ellos los números, esa suprema invención, y la escritura, que es la memoria universal y la madre de la cultura. Fui el primero en uncir las bestias al yugo, para que con sus cuerpos sometidos a la collera relevasen a los mortales en sus más duros trabajos, y enganché los caballos, obedientes a las riendas, al carro, para que fueran ornato de la riqueza y el lujo. Nadie sino yo inventó las aladas embarcaciones a vela de los marineros... Si alguien caía enfermo, no había medicamentos, ungüentos ni pociones, y por falta de ellos languidecía, hasta que yo les enseñé a mezclar remedios curativos para alejar toda enfermedad. Yo catalogué los muchos sistemas de profecía existentes, fui el primero en discernir qué sueños eran visiones verdaderas, y les di a conocer los secretos de los presagios y augurios encerrados en aquello con lo que uno se encuentra por casualiad. Yo definí claramente el vuelo de las aves de corvas garras, los que son favorables y los siniestros, las costumbres de cada una de ellas y los odios, amores y encuentros que tienen entre sí; también la tersura de sus entrañas, qué color de vesícula biliar es más agradable a los dioses y la misteriosa formación del hígado; y al asar los miembros cubiertos de grasa, y los largos lomos, llevé a los hombres a un difícil arte y les aclaré las oscuras señales del fuego. ¡Tanto fue lo que hice! Y, en cuanto a esos tesoros enterrados, tan útiles para la vida humana, el cobre y el hierro, la plata y el

oro, ¿quién podría pretender haberlos descubierto antes que yo? Nadie, lo sé muy bien, a menos que quiera hablar en vano. Podéis resumirlo todo en estas breves palabras: todas las artes se las deben los hombres a Prometeo.»

Sófocles, *Antígona* 332-71. (Escrita *ca.* 430. Las líneas siguientes pertenecen a un coro.) «Existen muchas cosas maravillosas y asombrosas [48], pero nada más maravilloso ni asombroso que el hombre. Esta criatura se aventura sobre el grisáceo mar cuando sopla el tempestuoso viento del Sur, cabalgando sobre las rugientes olas. Trabaja la tierra, la más noble de los dioses, imperecedera e inagotable, con el ir y venir de los arados, año tras año, volteando el suelo con la progenie de los caballos. Caza y captura la despreocupada especie de los pájaros, y los rebaños de bestias salvajes, y las familias del salado mar en las mallas de sus redes, el hombre, esa astuta criatura. Con sus ardides domestica las bestias de campos y montes, obliga al caballo y al incansable toro montaraz a doblar sus cuellos bajo el yugo. Ha aprendido el lenguaje, y el alado pensamiento, y las maneras de comportarse permitidas por las leyes en las ciudades, y a refugiarse de los desapacibles dardos del hielo inhóspito en la intemperie. Siempre perspicaz e ingenioso, nunca el futuro lo coge desprevenido. Sólo de la muerte no puede escapar, pero ha encontrado remedios para las terribles enfermedades. Ingeniosas por encima de todo lo imaginable son las invenciones de su arte, o técnica, y las encamina unas veces hacia el bien y otras hacia el mal, según se conduzca en el cumplimiento de las leyes del país y los justos decretos del cielo, que ha jurado, orgulloso de su ciudadanía. Pero desterrado sea aquel cuyo osado espíritu le lleve a convivir con la maldad.»

Eurípides, *Supl.* 201-213. (Escrita *ca.* 421. El que habla es Teseo, que representa a la humanidad ateniense, la democracia y el imperio de la ley frente a los intentos de tiranía simbolizados en la persona del heraldo de Creonte.) «Bendigo al dios que condujo nuestra vida del estado de confusión propio de las bestias [49], al orden plantando en nosotros en primer lugar la inteligencia [50], concediéndonos después una lengua que fuera mensajera de las palabras, de forma que el sentido de las mismas pudiera comprenderse, y cosechas para sustentarnos, y para las cosechas lluvia del cielo, a fin de hacer salir los frutos de la tierra y procurarnos bebida. También nos ha dotado de defensas contra los rigores del invierno, para protegernos del frío del cielo, y de naves para viajar por mar e intercambiar con otros aquello de lo que carece nuestra propia tierra [51]. Y las cosas ocultas que no discernimos claramente, los profetas nos las aclaran mirando al fuego y a los pliegues de las entrañas victimarias o al vuelo de los pájaros.»

---

[48] La palabra es *deiná,* sobre la cual ver *supra,* págs. 42 y sig.

[49] θηριώδους. También en Critias, fr. 25, 2; Diod., I, 8, 1; Hipócr., *M.M.* 3 (I, 576 L.); Isócr. (*Paneg.* 28; *Antíd.* 254; *Bus.* 25), y Ditt., *Syll.* 704 (vol. II, pág. 333), tenemos θηριώδης, y en Mosqu., 6, 4: θηρσίν ἐμφερεῖς. En el himno homérico a Hefesto (XX, 4) los hombres vivieron en cavernas ἠΰτε θῆρες hasta que Hefesto y Atenea les enseñaron a superarse. Con πεφυρμένου, cf. ἔφυρον εἴκῃ πάντα en el pasaje de Esquilo (v. 450).

[50] σύνεσιν. Prometeo dice en Esquilo ἔννους ἔθηκα καὶ φρενῶν ἐπηβόλους (*v.* 444).

[51] Cf. la referencia al comercio en Isócrates, *Paneg.* 42 (*infra,* pág. 91), y la relación entre gobierno legal y comercio en el *Anón. de Jámbl.* (DK II, pág. 403, 16-18; cf. *supra,* pág. 81.)

Diodoro, I, 8, 1-7. (Para la fecha del material de Diodoro, cf. vol. I, pág. 76, n. 45, y vol. II, págs. 220, n. 190 y 350, n. 14. Este pasaje sigue a otro sobre cosmogonía y sobre el origen de la vida por la acción del calor en la humedad y la materia putrefacta.) «Esto, en cuanto a lo que nuestros predecesores han dicho sobre el origen primigenio de todas las cosas. Por lo que respecta a las primeras generaciones humanas, dicen que vivieron de forma desorganizada y parecida a las bestias, totalmente dispersos [52] por los campos y recogiendo las más apetitosas plantas y los frutos silvestres de los árboles. Atacados por los animales salvajes, la propia conveniencia les enseñó a ayudarse unos a otros, y al irse agrupando [53] por el miedo, fueron poco a poco dándose cuenta de sus respectivos papeles. A partir de gritos confusos y desprovistos de significado, fueron lentamente articulando [54] formas del habla, y al ponerse de acuerdo entre ellos sobre las expresiones para cada objeto, crearon un medio comprensible de comunicación sobre cualquier cosa. Otros grupos semejantes de hombres se formaron a todo lo largo y ancho del mundo habitado, de modo que no tenían todos un lenguaje que sonara lo mismo, ya que cada grupo compuso sus palabras según le iban viniendo. De aquí todas las clases de lenguaje que existen, y los primeros grupos que se formaron llegaron a ser los arquetipos de todas las naciones.

»Pero los primeros hombres, dado que no habían descubierto aún ninguna de las cosas útiles para la vida, llevaban una existencia penosa, desprovistos de ropas, desconociendo la casa y el fuego e ignorantes por entero del alimento de cultivo. Al no saber cómo recoger y conservar los alimentos silvestres, no almacenaban frutos para tiempos de escasez, y en consecuencia muchos de ellos morían en invierno de frío y de hambre. Desde este estado, poco a poco fueron aprendiendo por experiencia a buscarse cobijo en cavernas durante el invierno y a guardar los frutos que recogían. Una vez que descubrieron el fuego y otras cosas útiles, gradualmente fueron inventando técnicas y todo lo conducente a la vida en común. En general, el maestro de los hombres en todo fue la pura necesidad, que instruía adecuadamente en todas las ramas del aprendizaje a cualquier criatura bien dotada por la naturaleza y que poseyese, para asistirle en todo, manos, discurso racional e inteligencia perspicaz.»

Mosquión, fr. 6 Nauck. (La fecha de Mosquión es incierta. Ahora se cree que pertenece al siglo III a. C., pero este pasaje está, ciertamente, en el espíritu del siglo IV o finales del V. El nombre de la obra y del que habla son desconocidos.)

«Primero retrocederé y explicaré cómo la vida humana empezó y se estableció [55]. Hubo un tiempo en el que la vida de los hombres se asemejaba a la de las bestias. Vivían en las cuevas y cavernas de las montañas y en ocultos barrancos, ya que aún no existían casas techadas ni grandes ciudades fortificadas con torres de piedra. Ni los curvos arados hendían la renegrida tierra, criadora de cereales, ni el hacendoso acero cultivaba las fructíferas hileras de báquicas vides, sino que la tierra estaba yerma. Se alimentaban de la carne de sus recíprocas matanzas. La ley tenía poca importancia

[52] σποράδην como en Platón, *Prot.* 322b, e Isócr., *Paneg.* 39.

[53] ἀθροιζομένους. ἀθροίζεσθαι en Platón, *Prot.* 322a.

[54] διαρθροῦν. Así tenemos φωνὴν καὶ ονόματα διηθρώσατο en Platón, *Prot.* 322a.

[55] ἀρχήν βροτείου καὶ κατάστασιν βίου. Cf. el título de la obra de Protágoras Π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως. Mosquión comienza su relato con las palabras ἦν γάρ ποτ' αἰών, y Protágoras el suyo en Platón con ἦν γάρ ποτε χρόνος (320c).

para ellos y la violencia compartía el trono de Zeus [56]. Pero, una vez que el tiempo [57], padre nutricio de todas las cosas, operó sus cambios en la vida mortal —bien a instancias de Prometeo, bien por el apremio de la necesidad o por la dilatada experiencia, ejerciendo la naturaleza misma como maestra—, se descubrió el don sagrado de Deméter, el alimento del cereal cultivado y la deleitosa fuente de Baco. La tierra, en otro tiempo yerma, comenzó a ser arada por bueyes uncidos al yugo, erigieron ciudades flanqueadas por torres, los hombres construyeron hogares resguardados y cambiaron sus vidas de costumbres salvajes por civilizadas. Desde estos tiempos se convirtió en ley el enterrar a los muertos o incinerar los cuerpos insepultos, sin dejar rastro visible de sus antiguos banquetes impíos.»

Critias, fr. 25, 1-8 DK. (Critias encontró la muerte en el 403. El fragmento es del drama *Sísifo,* y Sísifo es el que habla.) «Hubo un tiempo en el que la vida de los hombres era desordenada [sin ley] y semejante a la de las bestias [58], esclava de la fuerza bruta, y en el que el bien no tenía recompensa ni castigo el mal. Entonces, según parece, los hombres establecieron leyes para sancionar, a fin de que la justicia pudiera regirlo todo y hacer de la insolencia su esclava, y si alguien delinquía era castigado.»

Sísifo expone a continuación la teoría de la religión como invención de algún antiguo legislador, inculcando el miedo a dioses que todo lo veían, para evitar que se cometiesen delitos secretos (cf. *infra,* págs. 240 y sig.).

Sobre la medicina antigua 3 (vol. I, págs. 574-8 L.) (Este tratado, probablemente, pertenece a finales del siglo v o principios del IV. Ver G. E. R. Lloyd, en *Phronesis,* 1963. Su conclusión está en la pág. 125.) «La extrema necesidad fue lo que obligó a los hombres a buscar y descubrir el arte de la medicina... Yo estoy convencido de que, al principio, los hombres utilizaban también la misma clase de alimento [*sc.* que las bestias] y de que nuestra actual forma de vida, [y de dietas] fue siendo desarrollada por descubrimientos e invenciones a lo largo de un extenso período de tiempo. Muchos y terribles eran los sufrimientos de los hombres a consecuencia de su dieta fuerte y propia de animales cuando vivían a expensas de unos alimentos silvestres, no condimentados y de grandes principios activos... y es razonable suponer que, entonces, la mayor parte, al tener constituciones débiles, morían, mientras que los más fuertes podían resis-

[56] La lectura Διί no es absolutamente cierta (Lloyd-Jones, en *JHS,* 1956, pág. 57, n. 24), aunque, en mi opinión, muy probable. La diferencia entre la era primitiva y la civilizada se ve enfatizada por el tácito contraste que se establece aquí con la creencia tradicional de que es la Ley o la Justicia quien se sienta en el mismo trono que Zeus: Hes., *Trab.* 259; Pínd., *Ol.* 21 Διὸς ξενίου πάρεδρος Θέμις; [Dem.], *In Aristog.* 11 (cita de la literatura órfica) Δίκην... παρὰ τὸν τοῦ Διὸς θρόνον καθημένην; *Oxy. Pap.* 2256, fr. 9 (A), *v.* 10 (Lloyd-Jones, *loc. cit.,* págs. 59 y sig.).

[57] Cf. Filemón (Meineke, *CGF,* vol. IV, pág. 54; Filemón nació alrededor del 361 y llegó a centenario):

ὅσαι τέχναι γεγόνασι, ταύτας, ὦ Λάχης,
πάσας ἐδίδαξεν ὁ χρόνος, οὐχ ὁ διδάσκαλος.

[58] El mismo par de palabras griegas que en Diod., I, 8, 1; ἄτακτος de φύσις, en [Dem.], *In Aristog.* 15 (cf. *supra,* pág. ant.).

tir más tiempo... Así que, a partir del trigo, después de trillado, aventado, molido y cribado, amasado y cocido, produjeron el pan, y de la cebada, tortas. Experimentando de esta forma con muchos otros alimentos, cocieron, asaron y mezclaron, combinando ingredientes fuertes y sin condimentar con otros más suaves, adaptándolos todos a la constitución y a la capacidad del hombre.»

Isócrates, *Panegírico* 28 sigs. Isócrates (436-338) formula aquí las teorías del progreso con una perspectiva patriótica: el mundo griego debe su civilización a Atenas, porque Deméter, en agradecimiento por las atenciones que recibió aquí mientras andaba errante buscando a su hija, le garantizó a la ciudad sus dos dádivas o dones: el cultivo de los cereales y la celebración de los misterios, con su esperanza de una vida futura. El primer don aseguraba que ya no viviríamos una vida «como las bestias», y prosigue (§ 32):

Si dejáramos todo esto de lado y consideráramos las cosas desde el principio, encontraríamos que los primeros hombres que aparecieron sobre la tierra no llevaban exactamente el mismo género de vida que nosotros ahora, sino que se lo fueron procurando gradualmente gracias a sus esfuerzos de consuno... [38] El primero de los beneficios debidos a nuestra ciudad fue el de encontrar para los [griegos] que lo necesitaban el sustento, que es lo que deben hacer quienes quieren que se lleve una vida ordenada en los otros aspectos. Mas como pensaba que no valía la pena vivir una vida que fuese de mera subsistencia, se preocupó de lo restante, de manera que ninguno de los beneficios de los que gozamos hoy los hombres, y que nos debemos los unos a los otros, y no a los dioses, se consiguiese sin el concurso de nuestra ciudad, y ésta es la causa directa de que se hayan logrado la mayor parte de ellos. [39] Se hizo cargo de los griegos que vivían en grupos dispersos, sin leyes, algunos bajo la opresión de la tiranía, otros perecieron por falta de jefes, y los libró de estos males, tomando a algunos bajo su protección y sirviendo de ejemplo a otros; porque ella fue la primera en dictar leyes y establecer una constitución... [40] Igualmente sucedió con las artes y las técnicas, tanto las que son útiles para las necesidades de la vida como las concebidas para el disfrute, es decir que unas fueron inventadas por nuestra ciudad y otras incorporadas por ella, a fin de comunicarlas luego al resto de la humanidad para su uso... [42] Además, no todo país es autosuficiente. Algunos son pobres, otros producen más de lo que sus habitantes necesitan, y es un problema para ellos, en unos casos, el disponer de sus excedentes y, en otros, el conseguir importaciones. También Atenas les ayudó en esta dificultad estableciendo el Pireo como emporio de Grecia, tan abundantemente provisto que aquí podía conseguirse cualquier cosa que en otro sitio sería muy difícil de adquirir.

Compárese con el pasaje precedente de Isócrates.

a) Diod., XIII, 26, 3 (discurso de Nicolás de Siracusa pidiendo gracia para los cautivos atenienses del 413 a. C.): «Los atenienses fueron los primeros que iniciaron a los griegos en el empleo de los alimentos cultivados, que los habían recibido de los dioses para ellos mismos y se los ofrecieron a los demás para su uso. Ellos son, asimismo, los inventores de las leyes, gracias a las cuales nuestra vida común se transformó de una existencia salvaje y malvada en una sociedad civilizada y justa.»

b) Para indicar la persistencia de esta idea, ver en Ditt., *Syll.*, 704 (vol. II, pág. 324), una inscripción del siglo II a. C. que contiene una propuesta de la Liga de Delfos para honrar a los *technítai* (artistas de teatro) de Atenas. Dice que el pueblo ateniense condujo a los hombres de un estado «semejante al de las bestias» a la civilización, los inició en los misterios, y les concedió la bendición de la agricultura, las leyes y la civilización.

3. Los realistas

a) *Tucídides.*

Para conocer el talante de la época en que vivieron los Sofistas, lo mejor que puede hacerse es comenzar con el historiador filosófico Tucídides, que se ocupa de la gran guerra intestina que constituyó el trasfondo de la vida griega durante los últimos treinta años del siglo V y no sólo enfrentó a unas ciudades con otras sino a los diversos bandos integrantes de cada una. Éstas son sus palabras (III, 82):

> La guerra, al destruir la facilidad de la vida cotidiana, es un maestro severo y violento, y asimila los comportamientos de la mayor parte de los hombres a las circunstancias que los rodean... Los valores habituales de las palabras se cambian, al reclamar los hombres el derecho a usarlas como les plazca para justificar sus acciones: a la audacia reflexiva se la llama valentía y lealtad al partido; a la demora o vacilación prudente, cobardía disfrazada; la moderación y el dominio de sí mismo se consideran como una manera de disimular la timidez, y el querer tener una comprensión global de la situación, como pereza para la acción... En una palabra, se aplaude al que triunfa por medio de actos perversos y al que incita a otros a cometer crímenes en los que nunca habrían pensado [59].

Tucídides tiene presentes, en primera instancia, los efectos de las luchas intestinas, pero su relato, sobre todo en los discursos, muestra que esos rasgos se manifestaban también en las relaciones de unos Estados griegos con otros. Es notable cómo incluso sus oradores, al intentar persuadir de algo, raramente apelan a consideraciones de justicia o a otras instancias morales comúnmente aceptadas: se da por sentado que sólo es probable que dé resultado una llamada a los propios intereses. Tucídides tenía una penetración muy aguda de la mentalidad de sus compatriotas, y se le puede creer, por otra parte, cuando asegura que algunos de los discursos los oyó él mismo y de otros recogió informes de primera mano, y que reproducía lo que cada orador se había visto obligado a decir en cada momento forzado por las circunstancias, conservando lo más fielmente posible el contenido global de lo que ellos realmente decían

[59] Traducción basada en Gomme, *Comm. on Thuc.*, vol. II, pág. 384, con ligeros cambios.

(I, 22, 1)[60]. Sus informaciones suministran el trasfondo necesario para comprender arrebatos como el de Trasímaco en la *República*, y arrojan luz sobre la interpretación entonces vigente acerca de ideas tales como las de naturaleza humana, ley, justicia, provecho o interés, necesidad, y sus mutuas relaciones. En consecuencia, algunos ejemplos entresacados de su obra podrán sernos de gran utilidad para ilustrar nuestro tema.

El ejemplo más famoso de realismo «amoral» lo constituyen las deliberaciones que el historiador describe como habidas entre los embajadores de los atenienses y la pequeña isla de Melos, a la que los atenienses querían obligar a entrar en su confederación (V, 85-111). Los atenienses comenzaron diciendo que ni pensaban utilizar argumentos morales ni los esperaban de los melios, puesto que ambas partes sabían que en lo humano la *justicia* depende de la igualdad de poder: los poderosos hacen lo que les permiten sus fuerzas y los débiles se les someten. Muy bien, dijeron los melios (cap. 90). Limitándonos, como queréis, a consideraciones de utilidad e interés (τό ξυμφέρον) más bien que de *justicia*, nos parece útil (χρήσιμον), como principio general, que los que están en peligro puedan ayudarse negociando con decoro y equidad (τα εἰκότα καὶ δίκαια) —principio éste que vosotros mismos podéis necesitar invocar alguna vez...— (98). Ya que nos prohibís hablar de *justicia*, y nos instáis a someternos a vuestros intereses (ξυμφόρῳ), está en razón que os digamos lo que es bueno y útil (χρήσιμον) para nosotros y que, si esto concuerda con vuestros propios intereses, intentemos persuadiros.

Más adelante, sin embargo (cap. 104), los melios se permiten introducir consideraciones morales, expresando su confianza en que, a pesar de su debilidad, puedan contar con el favor divino, por ser hombres que están por el bien contra la injusticia (ὅσιοι πρὸς οὐ δικαίους). Los atenienses les replican que eso es poco realista:

> Nuestras creencias en los dioses y nuestros conocimientos de los hombres nos enseñan que universalmente impera, por necesidad *natural* (ὑπὸ φύσεως ἀναγκαίας), el que es superior. Nosotros no hemos hecho esa ley (νόμον)... Simplemente la aplicamos y dejaremos que subsista por siempre. Vosotros haríais lo propio si estuvierais en nuestro caso... Ni los espartanos vendran en vuestra ayuda. Más que cualquiera otros, equiparan éstos lo agradable con lo bueno y el *interés* con la *justicia*[61].

[60] Con esto se coge un buen toro bravo por los cuernos. La espinosa cuestión de la historicidad de los discursos de Tucídides, los especialistas parecen inclinados a abordarla de las dos maneras. Ehrenberg dice (*S. and P.*, pág. 42) que está de acuerdo con la mayor parte de los especialistas «en considerar no sólo la 'forma' sino también en alguna medida el 'espíritu' como de Tucídides... pero que queda la certeza de que una reproducción verídica (τὰ ἀληθῶς λεχθέντα) yace en el fondo de esos discursos». ¿Pueden ser verdaderas ambas partes de lo expresado por este autor?

[61] Cap. 105: τὰ μὲν ἡδέα καλὰ νομίζουι, τὰ δὲ ξυμφέροντα δίκαια.

De igual modo al dirigirse a los propios espartanos (I, 76, 2), los embajadores atenienses declaran:

> Ha prevalecido desde siempre que el más débil deba someterse al más fuerte. Vosotros, espartanos, mientras que, en realidad, estáis con los ojos puestos en vuestros propios *intereses,* os ponéis a invocar razones de *justicia,* argumento que hasta ahora nunca ha puesto por delante nadie que buscase el engrandecimiento, si tenía oportunidad de conseguirlo por ser superior en poder. Y son dignos de alabanza quienes, obedeciendo a su *naturaleza humana* aceptan el poder, pero muestran más justicia de lo que están obligados por su superior situación.

Muy parecidas a éstas son las palabras del siciliano Hermócrates previniendo a sus compatriotas contra los atenienses (IV, 60, 1):

> Bajo el nombre *legal* y respetable de una alianza tratan los atenienses de tornar engañosamente su *natural* hostilidad hacia nosotros en su propio provecho... [61, 5] Es muy disculpable que ellos nos utilicen para su propio engrandecimiento. No censuro a los que quieren someter a otros, sino a los que demasiado fácilmente se dan por vencidos. Es propio de la *naturaleza* humana universal dominar al que no se resiste [al débil], pero también al defenderse de los ataques [del opresor].

Pericles dice abiertamente a los atenienses que han convertido su imperio en «una tiranía» (II, 63, 2); cosa cuya consecución puede que haya sido injusta, pero que sería ahora peligroso el dejarla. Cleón, al aconsejar un castigo adecuado para la ciudad rebelde de Mitilene, repite con mayor énfasis lo mismo [62]. En su discurso, más notable por su ausencia que por su lógica, no rehúye el concepto de *justicia,* pero para acusar con tonos más mitigados a los mitileneos de subordinarla al poder y a la fuerza (ἰσχύς, III, 39, 3). Cuando propone matar a todos sus varones adultos y vender como esclavos a las mujeres y a los niños, pretende *reconciliar la justicia* con el *interés* (δίκαια con ξύμφορα, 40, 4), puesto que los mitileneos han merecido su destino; y, aunque este castigo fuese injusto, prosigue el historiador, el interés ateniense exigiría llevarlo a cabo aun a costa de la equidad y el decoro (παρὰ τὸ εἰκός), a no ser que estuviesen dispuestos los atenienses a renunciar a su imperio y volverse filántropos. Repite que es propio de la *naturaleza* humana despreciar a los conciliado-

[62] III, 37, 2. La misma expresión es parodiada por Aristófanes, cuando su coro de caballeros felicita a Demos (*Caballeros* 1111), porque

> καλήν γ' ἔχεις
> ἀρχήν, ὅτε πάντες ἄν-
> θρωποι δεδίασί σ' ὥσ-
> περ ἄνδρα τύραννον.

La ironía de una democracia que actuaba como un τύραννος era lo último que Aristófanes querría perderse.

res y admirar a los de mano férrea (39, 5). Las tres cosas más fatalmente perniciosas para un imperio son la compasión, el gusto por la diatriba y el actuar con humanidad (equidad, decoro: ἐπιείκεια, 40, 2).

Diódoto, aunque se oponía a tamaña atrocidad, no por ello apela a sentimientos más finos que los de Cleón. De nada, evidentemente, le hubiera servido para sus propósitos. Distingue *justicia* e *interés*, y recomienda tener sólo en cuenta lo segundo: esto no es un tribunal de justicia sino una asamblea política, y la única cuestión es cómo sacar mayor utilidad de los mitileneos (44, 4). El tomar venganza podría ser estrictamente *justo*, pero no sería de *interés* para los atenienses. Cleón juzga mal cuando piensa que las dos, la justicia y la utilidad, coinciden en este caso con el castigo (47, 5). Está en la *naturaleza* de todos y cada uno, ya se trate de Estados o de individuos, el obrar injustamente, y ninguna *ley* puede impedirlo. La pobreza lleva a la temeridad, la riqueza lleva al orgullo y a la codicia, al deseo de tener más (45, 4). Sería una simpleza negar que la *naturaleza* humana, cuando se embarca en alguna empresa, puede ser disuadida de ella por la fuerza de la *ley* o por cualquier otra amenaza (45, 7).

Los mismos mitileneos, al solicitar ayuda a Esparta, parecen reconocer que apelando a la justicia o a la compasión no llegarían muy lejos. Comienzan diciendo (III, 9, 1) que saben muy bien cuál es la regla de comportamiento de Grecia cuando los Estados súbditos hacen defección en las guerras: la otra parte los acepta en tanto en cuanto le son útiles, pero piensan que lo peor es desertar de sus aliados anteriores. Acto seguido, llegan incluso a decir (cosa inusual entre los oradores en Tucídides) que quieren hablar primero de justicia y honestidad (10, 1), pero de hecho dicen poco sobre ello, y enseguida hacen notar (11, 2) que la única garantía fiable en una alianza es el equilibrio basado en el miedo mutuo.

Otros ejemplos ilustrativos de la relación entre justicia e interés aparecen en el discurso de los corintios en Atenas (I, 42, 1: «No debéis pensar que, aunque lo que os decimos sea lo *justo*, vuestros *intereses*, si entrásemos en guerra, os aconsejarían ir en otra dirección») y en el de los plateenses ante los espartanos después de rendirse (III, 56, 3). Si estáis dispuestos, dicen, a dictaminar lo que es justo por los patrones de vuestro inmediato *provecho* (χρήσιμον), apareceréis ante vosotros mismos no como jueces verdaderos que buscan *lo recto* (τό ὀρθόν), sino, más bien, como servidores de la propia *conveniencia* (τό ξυμφέρον).

b) *Trasímaco en la «República»* [63].

El tema de la *República* es la naturaleza de la justicia o de lo que es justo. Al hilo de unas discusiones preliminares sobre las definiciones en curso («dar

[63] *Rep.* I, 336b sigs. No se plantea aquí la cuestión de si el texto de la *República* representa las opiniones ni la forma de ser del Trasímaco histórico. Para ello, ver *infra*, págs. 287 y sigs.

a todos y cada uno su merecido», «beneficiar a los amigos y perjudicar a los enemigos»), Trasímaco dice a voz en grito que eso son parloteos sin sentido, y, cuando se le urge a que formule su propia opinión, afirma que «la Justicia no es sino el interés del más fuerte». Y lo explica diciendo que, tanto en el Estado regido por un tirano como en aristocracia o en democracia, los que ejercen el poder dictan las leyes con vistas a su propio beneficio o conveniencia, y, al dictarlas, declaran ser justo para sus súbditos lo que es beneficioso para ellos mismos como gobernantes y estar dispuestos a castigar a todo el que se aparte de ellas como a infractores y malhechores. La justicia es lo mismo en todos los Estados, es decir lo que beneficia o conviene al gobierno establecido. Puesto que el gobierno ostenta el poder, la justicia en todas partes es lo que beneficia al más fuerte.

Respondiendo a preguntas de Sócrates, Trasímaco añade que, aunque él ha dicho que es justo para los súbditos obedecer las leyes dictadas por sus gobernantes, esto no implica que deban ellos obedecer aun en el caso de que los que ejerzan el poder, ordenen, erróneamente, lo que no sea de su interés como gobernantes. Lo mismo que cualquier otro perito o artista —declara Trasímaco—, el gobernante no es, estrictamente hablando, un gobernante en tanto actúe con ignorancia o erróneamente, sino sólo al ejercer correctamente su oficio. Será únicamente entonces cuando mandará lo que sea mejor para sí mismo, y cuando lo ordenado debería ser obedecido.

Sócrates aprovecha el hecho de que Trasímaco haya introducido, a título ilustrativo, la analogía entre gobierno y artes como la medicina, y, apropiándose de su expresión «en sentido estricto», arguye que las artes en cuanto tales no buscan su propio provecho, sino el del objeto del cual son artes (ἐκείνῳ οὗ τέχνη ἐστίν, 342b), y que Sócrates identifica con el cuerpo en el caso de la medicina, el caballo en el caso de la doma caballar, etc. Y concluye que el arte de gobernar, estrictamente concebido, legisla no para beneficio o provecho de los que gobiernan, sino para el de sus súbditos [64].

También podrías decir, replica Trasímaco, que los pastores buscan sólo el bienestar de sus rebaños, cuando, si los mantienen sanos y los engordan, no es, en último término, mirando el beneficio o provecho de las ovejas, sino el de sus dueños o el de ellos mismos [65]; y, análogamente, que «justicia» signi-

[64] Joseph (*A. and M. Phil.*, págs. 24 y 22) observa que Sócrates tiene razón al afirmar que la finalidad de un arte en cuanto tal no es el beneficio del que lo practica, aunque se gane la vida con ello; pero que no la tiene, en cambio, al suponer que la finalidad de todas las artes sea la de beneficiar a aquellos en los que se practica. Un cazador ejercita su arte en la presa, pero no para su bien; un bailarín, en su propio cuerpo, al que puede agotar o dañar para alcanzar la perfección.

[65] Cross y Woozley (*Comm. on Rep.*, págs. 48 y sig.) dicen que, desde el punto y momento en que la afirmación de Sócrates sobre el gobierno se deduce de una generalización basada en una inducción imperfecta, Trasímaco la ataca legítimamente mediante la presentación de un contraejemplo. Pero que fue Trasímaco el que introdujo la noción de un arte en sentido estricto

fica servir al bien de otro hombre que el gobernante, cuando ello supondría para el súbdito obediente un perjuicio o una desventaja; y, asimismo, que la injusticia es lo opuesto y gobierna sobre los, para mí, verdaderamente [66] simples y justos, siendo así que éstos actúan en su propio beneficio porque son los más fuertes. El hombre comúnmente llamado «justo» siempre sale peor parado que el injusto, tanto en las transacciones privadas como en sus relaciones con el Estado (pago de impuestos, servicios desinteresados, incorruptibilidad). Las ventajas de la injusticia se ven mejor en su forma extrema y más lograda. Cuando un tirano se ha apoderado del poder, roba, saquea, y pisotea todo lo que es sagrado, pero, en lugar de ser castigado como se hace incluso con un transgresor a pequeña escala, recibe parabienes y es considerado feliz y bienaventurado por el pueblo al que ha esclavizado. De este modo, prosigue, la injusticia aparece como más fuerte, más libre y más poderosa que la justicia, y se demuestra la tesis del comienzo de que la justicia es lo que conviene o beneficia al más fuerte.

Al preguntársele si esto significa que considera a la injusticia como una virtud [67] y a la justicia como un mal o un vicio, replica Trasímaco que él, más bien, llamaría a la injusticia «buen sentido político» (o «prudencia», εὐβουλία) y a la justicia «noble simplicidad» [68]. Más adelante llama al hombre justo «simplón bien educado» y al injusto «sensato y bueno». Ésa es una proposición más injusta todavía, dice Sócrates. Él podría discutir razonablemente con Trasímaco, de afirmar éste que la injusticia valía la pena a pesar de ser indigna, pero, evidentemente, a lo injusto lo llamará «honorable», «bueno», y todo lo que comúnmente va asociado con la justicia. Siendo esto así, no pueden argüir sobre bases comúnmente aceptadas. Más aún, Trasímaco le da ahora la impresión a Sócrates de estar exponiendo sus propias ideas y diciendo

(esto es, ideal), para hacer su observación de que ningún gobernante se equivoca al actuar en cuanto tal; y Sócrates, en consecuencia, está autorizado para replicar que el trabajo de un pastor, *qua* pastor, se orienta únicamente al bienestar de su rebaño. Cf., especialmente, 345b-c. Para la opinión contraria, ver también Kerferd, *D.U.J.*, 1947, pág. 22.

[66] ὡς ἀληθῶς, 343c. Cornford traduce extrañamente: «los que son llamados justos», y Lee omite la frase.

[67] ἀρετή, traducida normalmente por «virtud», pero sin que sea necesario el que tenga las implicaciones morales que suelen atribuírsele. Significa la peculiar excelencia que capacita a cualquier criatura, órgano o instrumento, para realizar su función específica. (Ver *infra*, pág. 248.) En el 353a-b, Sócrates habla de la ἀρετή de los ojos y de los oídos; incluso un cuchillo la tiene, si está bien diseñado y afilado. Inmediatamente después de esto, Trasímaco conviene con Sócrates en que al tirano injusto él lo llamaría «sensato y bueno», usando el adjetivo (ἀγαθός) en correspondencia con ἀρετή. No se incluye necesariamente ningún juicio moral, aunque Sócrates lo lleve a la esfera de lo moral al añadir palabras tales como καλόν y αἰσχρόν, y Trasímaco, incautamente, lo admita.

[68] Cf. Tuc., III, 82, 4, sobre cómo las palabras cambian su significado (cf. *supra*, pág. 92). En 83, 1 ofrece el historiador un sorprendente paralelo con el presente pasaje: τὸ εὔηθες, οὗ τὸ γενναῖον πλεῖστον μετέχει, καταγελασθὲν ἠφανίσθη.

lo que cree ser la verdad de estas cosas. En lugar de asentir simplemente a esto, Trasímaco replica: «¿Qué te importa el que yo lo crea o no? Limítate a refutar mi doctrina» —palabras que adquieren mayor significado a la luz de su ulterior conducta.

Sócrates procede a hacerlo con varios argumentos [69], no sin antes determinar la postura de Trasímaco para conocer bien la naturaleza de sus respuestas. Después de probar, lo primero, que el hombre justo es bueno y sensato y el injusto insensato y malo, tenemos el siguiente diálogo (350d):

> TRAS. — No estoy de acuerdo con lo que dices, y podría replicarte, pero si lo hiciera me acusarías de charlatanería. Por eso, o bien déjame decir lo que quiera, o bien, si lo prefieres, pregúntame y yo diré: «Muy bien», asintiendo y negando con la cabeza como si estuviera oyendo cuentos de viejas.
>
> SÓCR. — Pero no en contra de tu auténtica opinión.
>
> TRAS. — Sí, para agradarte, ya que no quieres dejarme hablar. ¿Qué otra cosa quieres? [70].
>
> SÓCR. — Nada. Si eso es lo que vas a hacer, hazlo. Yo seguiré con mis preguntas.

En lo que sigue se ve cómo ni el argumento inmediatamente precedente ni ninguno de los que siguieron consiguió el asentimiento de Trasímco [71], si bien, en 351c 1-3, distingue entre «si tú tuvieras razón» y «si yo tengo razón», y cómo Sócrates le da las gracias por ello. Y la conclusión, «si yo tengo razón», es que un Estado fuerte debe su poder a la injusticia. Compárense las siguientes expresiones de Trasímaco: «Sea, pues, así [72], ya que no quiero contradecirte» (351d); «Puedes disfrutar sin miedo de tu argumento: no me opondré a ti porque no quiero ofender a tu compañía [*i.e.*, a tus amigos]» (352b); «Eso parece estar de acuerdo con tu argumento» (353e); y sus palabras finales: «Bien, éste puede ser tu banquete de fiesta.» Está claro que Sócrates sigue su propia marcha de pensamiento sin considerar si Trasímaco lo sigue o no, y Trasímaco no se compromete a nada.

---

[69] El primero de los cuales le parece a Joseph «absolutamente convincente» (*A. and M. Phil.*, pág. 31), y a Cross y Woozley «casi molestamente malo» (*Rep.*, pág. 52).

[70] Lee, al traducir las palabras de Sócrates μηδαμῶς κτλ. en su forma positiva («responde, por favor, tal como realmente piensas»), hace que la réplica de Trasímaco signifique que actuará como Sócrates quiera, en lugar de como él dijo que actuaría. El «algo para agradarte» de Cornford, es un poco ambiguo, pero probablemente pretendía significar lo mismo. Jowett y Shorey, sin embargo, traducen en el sentido arriba dado, que seguramente es el más obvio. Trasímaco *no* dirá lo que piensa, ya que no puede hacerlo con el método sócratico de preguntas y respuestas. El οὐδὲν μὰ Δία de Sócrates equivale a: «Hazlo a tu manera.»

[71] Por este motivo no puedo estar de acuerdo con Cross y Woozley (*Rep.*, pág. 58) en que «el error de Trasímaco estuvo en haber convenido con Sócrates en que la justicia era la excelencia del alma», toda vez que el propio Trasímaco se muestra al punto disconforme con ello (350d).

[72] ἔστω. Igualmente ἔστω, en el 354a, significa: «Hazlo a tu manera», más bien que: «Admitámoslo» (Lee).

Al discutir el punto de vista atribuido aquí a Trasímaco, la práctica más reciente ha sido la de considerar todas las posibles alternativas con criterios filosóficos actuales, y mediante un examen exhaustivo del diálogo tratar de decidir cuál de ellas es la que mantiene Trasímaco [73]. Una clarificación de este tipo puede ser del mayor valor, pero puede también errarse con ella, si se descuida (como no es aconsejable hacer nunca con Platón) la situación dramática y la tensión emocional de los interlocutores, y el hecho de que la fuerza motriz que impulsa a Trasímaco en el sentimiento apasionado más que la investigación filosófica. Nada de esto emerge de un sumario del debate, pero Platón lo resalta a cada paso. Preso de una fuerte emoción, Trasímaco lanza su reto de forma deliberada y amargamente paradójica: «¿La justicia? ¡No es sino el interés del más fuerte!» Esto no tiene por qué significar literalmente lo que dice, como tampoco lo tiene, si un hombre, asqueado por el éxito de la maldad y por la desdicha de muchos hombres buenos, exclama: «No hay justicia, la justicia no existe.» Lo que, de hecho, quiere decir Trasímaco con ello es que *existe* una cosa llamada «justicia» y que él sabe muy bien lo que es, pero que en esta vida la ha buscado en vano. La fuerza de la paradoja estriba en el hecho de que, para todos los griegos, los términos «justicia» y «justo» *(díkaion)* conllevaban una impronta de valor moral positivo: en realidad abarcaban un campo tan amplio que la idea expresda por *díkaion* podría decirse coextensa con la de valor moral.

Dado que *díkaion* era un término rodeado de una amplia aureola moral, resultaba muy difícil para cualquier griego decir abiertamente que lo que con dicho término él quería representar era simplemente el interés del partido más fuerte. Las críticas de Tucídides a la fuerza o poder ponen generalmente en contraste ambas realidades a través de denuncias del tipo de «Tú sigues tus propios intereses aun cuando aparentas seguir la justicia». No obstante, junto a las denuncias de situar el poder por delante de la justicia (III, 39, 3), llegamos, incluso, a oír hablar, en un discurso de Brásidas, de «la justificación que reside en el poder superior» (ἰσχύος δι αιώσει, IV, 86, 6). En el «Diálogo de Melos», los atenienses acusan a los espartanos de identificar la justicia con sus propios intereses, pero ellos mismos se sitúan bien cerca de Trasímaco cuando proclaman (cap. 105): «Lo que nosotros consideramos justo (δικαιοῦμεν) es coherente con la creencia religiosa y con los designios humanos: tanto lo humano como lo divino se atienen a la ley, basada en la necesidad natural, de que el más fuerte domine a los demás.» Aquí tenemos la inversión de valores de

[73] Así, Kerferd (*D.U.J.*, 1947, pág. 19) contempla las siguientes alternativas: 1) nihilismo ético, 2) legalismo, 3) derecho natural, 4) egoísmo sicológico. Para Cross y Woozley (*Rep.*, pág. 29), se presentan ellas mismas de por sí como: 1) definición naturalista, 2) opinión nihilista, 3) comentario de paso, y 4) análisis esencial. Las referencias a las discusiones anteriores más importates pueden encontrarse en el artículo de Kerferd, que no menciona, sin embargo, el agudo análisis de Max Salomon en *Zeitschr. d. Savigny-Stiftung*, 1911.

que habla Tucídides en el libro III, en toda su crudeza, aunque muchas veces, como él dice, las acciones odiosas se disimulen bajo frases delicadas. El propósito de Trasímaco, tal como yo lo veo [74], es desenmascarar la hipocresía y poner de relieve cómo estaba siendo desvirtuado el significado de la justicia. Hombres y ciudades actúan como si lo justo para el débil fuera el ser oprimido, y para el fuerte el saberle encontrar el mejor camino a su poder para llevar a cabo esa opresión, mientras que la mayoría niega que esto sea verdad y acusa a sus oponentes de actuar como si lo fuera.

Éste es el trasfondo sobre el cual debe verse la interacción entre lo real y lo ideal, el «es» y el «debe», en las aserciones de Trasímaco; lo que justifica esa cierta confusión que enseguida invade al lector, aunque los especialistas hayan pretendido resolverlo mediante sutiles análisis. Trasímaco comienza por establecer, con desdén y airadamente, un enunciado objetivo: «Yo mantengo que la justicia no es sino el interés del más fuerte», limitado más adelante al «interés del gobierno establecido». Esto o bien puede atenderse como una inversión de la moralidad en curso —todavía el término «justicia» está envuelto en una especie de aureola moral, pero significa algo que hasta ahora nadie admitiría como aceptable— o como un vaciamiento del contenido moral del término: lo que actualmente, a la sazón, se llama «justicia» no tiene nada que ver con lo bueno ni con lo malo; se utiliza simplemente para significar el interés de quienquiera que, en un momento dado, tenga las riendas del poder. Todos los gobiernos dictan leyes en su propio interés y a eso lo llaman justicia. Éstos son los hechos: el elogio o la reprobación aquí no entran. El resto se puede completar con Tucídides: es una cuestión de naturaleza humana, de necesidad hasta tal punto, como dice Hermócrates (cf. *supra*, pág. 94), que no hay nada reprobable en que los fuertes pretendan el poder, como tampoco, por otra parte, hay nada moralmente elogiable en su acción. El mantener sometidos a otros es simplemente útil, y para un poder establecido el ceder a la piedad y a la humanidad es peligroso. Esto es lo que Pericles y Cleón, y muchos otros, preconizaban en tiempos de Trasímaco.

La justicia es, pues, el interés del más fuerte, y el súbdito justo, en perjuicio propio, servirá al que gobierne y obedecerá sus leyes. Más adelante, sin embargo, Trasímaco dice que para juzgar las ventajas de la injusticia se la debería considerar en su manifestación o forma más extrema, la del tirano que ha llegado al poder mediante una combinación de fuerza y traición. Los transgre-

[74] Es necesario ser personal, ya que ésta es por ahora una opinión minoritaria, en tanto que otras tienen abundante aparato bibliográfico a su favor. Entre los pocos que, en el pasado, sostuvieron una opinión similar a la que aquí se defiende, se encuentran Grote, Barker, Joseph, Burnet y Taylor. Más recientemente, Kerferd ha defendido que Trasímaco estaba abogando por una doctrina de derecho natural, y Croos y Woozley, por su parte, que sostenía que el deber moral del más débil es servir al más fuerte, pero que, luego, cínicamente, nos recomienda no comportarnos como deberíamos hacerlo.

sores a pequeña escala son castigados y caen en desgracia, pero este hombre, el tirano, recibe parabienes y es considerado feliz y bienaventurado. Aunque «roba y saquea, no a pequeña escala sino a lo grande, sin respetar ni lo sagrado ni lo profano, ni propiedad pública ni privada». Él es «el perfecto, el supremo ejemplo de injusticia» [75], y esto, concluye Trasímaco, demuestra mi aserto de que la injusticia es «más fuerte, más libre y más poderosa que la justicia, y que el interés del más fuerte es justicia, mientras que injusticia es el provecho y el interés de uno mismo».

Todo esto ilustra el hecho histórico atestiguado por Tucídides de que, en las turbulentas circunstancias de finales del siglo v, se ignoraban los cánones morales establecidos, y los hombres alteraban los significados habituales de los términos morales para acomodarlos a sus acciones. Esta alteración le venía bien al río revuelto de la política y de la guerra (por ejemplo, la etiqueta de cobarde o débil que se le ponía a alguien que se opusiera a un acto de injustificada agresión), pero difícilmente resiste a un análisis filosófico [76]. Las connotaciones morales del término *díkaion* —justo o justicia— son lo suficientemente acusadas y claras como para que su equiparación con «el interés del más fuerte», lejos de poder mantenerse con coherencia, quede más bien cuestionada. Se ha argumentado [77] que Trasímaco considera el asunto sólo desde el punto de vista del gobernado; que, para él, la justicia consiste en que el súbdito busque el interés del gobernante o, como él dice, «el bien de otro hombre» (343c); y que esto lo salva de incoherencia y es, en realidad, la clave para comprender su tesis, que es una doctrina establecida de derecho natural. ¿Pero qué coherencia, cabría preguntarse, puede haber al pretender que *a)* la justicia no es sino el interés del poder establecido (algo que Trasímaco afirma claramente y sin ambages), pero que *b)* no es justo para el gobernante buscar su propio interés, es decir, la justicia? [78].

Casi todos los comentaristas han puesto de relieve el contraste, en la discusión, entre lo real y lo ideal, lo dado y lo deseable, el «es» y el «debe», pero no ha habido unanimidad en señalar los lugares en los que se ha introducido una y otra de estas instancias alternativas. En uno de los estudios más perspica-

---

[75] 344a τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν, 344c τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκότα.

[76] Aunque no coincido del todo con la estimación de Bignone acerca de Trasímaco, tiene fuerza su observación (*Studi*, pág. 38) sobre él y sobre Calicles: «Pero a través de estas dos personalidades, uno es más consciente de la política que de la filosofía de la época.»

[77] Por Kerferd, en su artículo en *D.U.J.*

[78] Adimanto establece, claramente, ambos aspectos de la tesis en 367c, donde habla de «estar de acuerdo con Trasímaco en que la justicia es un bien para los demás, ventajoso para el fuerte, y en que la injusticia es conveniente y provechosa para quien la practica, pero perjudicial para el débil». De esta forma, la justicia consiste en la obediencia a las leyes que el poder establecido («el más fuerte» del ejemplo escogido por Trasímaco) ha decretado en su propio interés, *i.e.*, injustamente. Una opinión más consistente es la que refiere Platón en *Leyes* 10 (890a), de aquellos (cualesquiera que pudieran ser, aunque aparentemente Trasímaco no) que dicen εἶναι τὸ δικαιότατον ὅτι τις ἂν νικᾷ βιαζόμενος.

ces sobre la cuestión, M. Salomon hace notar que la diferencia entre lo descriptivo y lo normativo estaba todavía *in nuce.* Nosotros la encontramos obvia, pero el mantenerla puede que no fuese tan fácil ni para Platón ni para el histórico Trasímaco. El mismo Salomon ve a Trasímaco comprometido en una sociología puramente descriptiva [79] hasta el pasaje (344a) en el que aborda el cambio en el poder establecido y califica al hombre que acaba por subvertir las anteriores leyes, como «el más grande criminal». «Aquí Trasímaco no sólo explica, juzga»: un atento lector no puede pasar por alto el desprecio y la amargura con que habla. Tal como él ve la vida, se está desarrollando ante sus ojos la mayor inversión de valores posibles. El hombre más injusto llega a ser el más justo; es decir, el pueblo le llamará justo tan pronto como esté en el poder [80].

Podemos estar de acuerdo con esta interpretación de la última parte de las observaciones de Trasímaco, pero al mantener Salomon que hasta entonces ha estado dando simplemente «información sociológica», ignora el hecho de que el propio Trasímaco introdujo el concepto del gobernante «en sentido estricto», que es infalible, esto es, del gobernante ideal, no del real, y de que fue esto lo que le brindó a Sócrates la oportunidad de esgrimir su argumento sobre que ningún profesional *en cuanto tal,* bien sea del arte de gobernar o de cualquier otro, ejerce su arte en su propio interés. Y al afirmar que Sócrates no puede refutar a Trasímaco hablando de lo que sucede cuando un hombre gobierna *rectamente* (καλῶς, 347a), dado que Trasímaco no estaba cuestionando cómo legisla un hombre que gobierna rectamente, sino cómo de hecho se gobierna en este mundo, Salomon se mueve dentro de una contradicción, ya que ningún gobierno es de hecho infalible. El gobernante infalible o ideal sigue siendo todavía para Trasímaco el que legisla correctamente *de acuerdo con sus propios intereses,* y no había pretendido él que la admisión de esto le llevase a la conclusión moral en la que le hace desembocar la habilidad dialéctica de Sócrates. Su rechazo de la alternativa ofrecida por Clitofonte (de que lo que él —Trasímaco— entendía por el interés del más fuerte era lo que el más

[79] «Sätze, die... lediglich soziologische Erkenntnisse geben wollen» (*Savigny-Stift,* 1911, pág. 143). Se emprende una clarificación de las ideas, pero no se establecen normas tales como, por ejemplo: «Actúa justamente, actúa de acuerdo con la ley.»

[80] En esta última frase, Salomon va más allá del texto. De acuerdo con la exposición de Kerferd, hay que decir que Trasímaco, en ningun momento llama «justo» al individuo o al grupo que está en el poder, ni dice que los demás lo llamen así. (Lo llaman «feliz» y «bueno».) Lo que dice es que la justicia «es» su interés, y que el hombre justo es aquel que en su simplicidad y nobleza está contento de subordinarse y de servir a ese interés. Sin embargo, en lo que dice Salomon no hay, al parecer, más que una legítima inferencia de las palabras de Trasímaco, pero que ayuda a poner de manifiesto la inconsistencia de las aserciones de Trasímaco llenas de carga emocional: la justicia es en el propio interés del más fuerte (que se identifica con el gobierno establecido), y para el más fuerte es injusto buscar su propio interés. Glaucón, en su apoyo al argumento de Trasímaco, dice (361a) que el hombre perfectamente injusto se preocupará de adquirir la más intachable fama de justicia.

fuerte, correcta o equivocadamente, *pensase* o *entendiese* que era su interés) lo pone a merced de la dialéctica de Sócrates [81].

Según la interpretación aquí propuesta, Trasímaco, exasperado por una discusión que él considera lindante ya con la irrealidad y la puerilidad, explota con una exposición airada y paradójica de lo que él cree que son los hechos de la vida real, con la que parece querer decir: «¡Mira lo que es tu famosa justicia!» No está dispuesto a ver su exposición un tanto retórica sometida a examen socrático, por lo que trata de evadirse con insultos (tales como la sugerencia de que Sócrates necesita una niñera), arrebatos de mal humor, y un intento frustrado por los presentes de marcharse (344d). En la medida en que representa una doctrina, Kerferd la llama nihilismo ético. Tal como escribió Joseph:

> Sostiene, al igual que Hobbes, que todos los hombres actúan solamente con vistas a su propio interés privado —si dictan leyes, pensándolas para su propio interés; si las obedecen, pensando que les interesa más obedecerlas que pagar las consecuencias de su desobediencia, aunque el acto mismo que se les pida redunde no en su beneficio sino en el del gobernante—,

a lo que puede añadirse la observación de Taylor de que:

> a diferencia de Hobbes, Trasímaco no tiene necesidad de justificar el absolutismo del «soberano» apelando al «contrato social» por el que ha sido investido de sus poderes soberanos; dado que «derecho» es un término que carece por completo de significado para él, no tiene que demostrar que el soberano

[81] Joseph, *A. and M. Phil.*, pág. 18, dice al respecto: «La defensa de Trasímaco... introduce un contraste entre lo real y lo ideal, que, en el fondo, es fatal para su postura.» Cross y Woozley dicen también (pág. 46) que «habría hecho mejor en aceptar la sugerencia» de Clitofonte, aunque Kerferd lo niegue sobre la hipótesis (no muy diferente de la de aquéllos) de que Trasímaco está abogando por una doctrina del derecho natural del más fuerte.

Salomon habría anticipado también la objeción de que se introduce un lenguaje normativo en el 339c y en el 341a, donde Trasímaco conviene en que lo que decreta el gobernante no sólo es «justo» (*i.e.*, según el aserto de Sócrates de que *se llama* «justo» al que obedece la ley), sino, además, ποιητέον τοῖς ἀρχομένοις. Esto, podría argüirse, pone de manifiesto que, en la propia opinión de Trasímaco, el súbdito *debe* obedecer. Podría decirse como contrarréplica que *a*) en esta etapa de pensamiento, y sin los recursos de vocabulario para hacer distinciones filosóficas, como aquellos de que dispone el filósofo del siglo XX, era inevitable una cierta confusión entre el lenguaje descriptivo y el prescriptivo, y era imposible el divorcio completo entre el término δίκαιον y cualquier connotación de obligación; *b*) la obligación implícita en esa clase de adjetivos verbales no era de ningún modo exclusivamente moral: podía referirse a la fuerza de las circunstancias o a lo que se debe hacer para alcanzar un fin específico (lo que Aristóteles llamaría, más tarde, necesidad hipotética: ejemplos de este uso aparecen en el 361c).

E. L. Harrison, en su interesante artículo en *Phoenix*, 1967, expresa la opinión de que éste es uno de los puntos en los que Platón «manipula» a Trasímaco, haciéndole hablar al Sofista en desacuerdo consigo mismo, en aras del propio proyecto artístico que quiere plasmar en su *República*.

tenga que estar avalado por algún derecho a la obediencia; le es suficiente observar que su *poder* para exigir obediencia está garantizado por el simple hecho de que él *es* el soberano.

La teoría es, además, como observó Grote, esencialmente diferente de la sustentada en el *Gorgias* por Calicles, quien proclama el derecho de los más fuertes a procurarse un poder ilimitado y a disfrutarlo ellos mismos como una «ley de la naturaleza», que el fuerte y poderoso no sólo puede sino que debe seguir [82].

Finalmente, esta interpretación del Trasímaco platónico concuerda con uno de los pocos fragmentos suyos probablemente auténticos. Un escoliasta del *Fedro* dice que «Trasímaco escribió en uno de sus discursos algo así: «los dioses no se ocupan de lo que ocurre entre los hombres. De lo contrario, no descuidarían el mayor de los bienes humanos, es decir la justicia; pero vemos a hombres que no la practican» (Hermias = Trasímaco, fr. 8 DK) [83]. Aquí nos habla el desilusionado moralista, que en el diálogo de Platón, por su expresión precipitada, malhumorada [84] y paradójica sobre lo que es esencialmente el mismo punto de vista, se expone a los rigores del argumento socrático. En medio de una general inoservancia de la justicia, el hombre que intenta practicarla sólo puede ser descrito como «un simplón noble» (348c).

c) *Glaucón y Adimanto.*

Después del episodio precedente, Glaucón (al comienzo del libro II) se lamenta de que Trásímaco se haya rendido tan fácilmente. Él mismo quiere oírle a Sócrates probar su tesis de que la justicia es buena en tanto en sí misma como por sus consecuencias. Quiere una exposición de «lo que *son* la justicia y la injusticia, y qué efectos producen por sí mismas una y otra por su presencia en el alma», independientemente de las recompensas y de las demás consecuencias ajenas a ellas pero derivadas de ellas. Quiere oírle alabar a la justicia

---

[82] Joseph, *A. and M. Phil.*, pág. 17; Taylor, *Plato*, pág. 268; Grote, *History*, cap. 67, ed. de 1888, vol. VII, pág. 72. Semejante a la de Grote es la afirmación más reciente de J. P. Maguire, en *Yale Class. Stud.*, 1947, pág. 164: «A diferencia de Calicles, ni Trasímaco ni Glaucón admiten, en absoluto, la existencia de un derecho natural.» Para Popper, *tanto* Trasímaco *como* Calicles son «nihilistas éticos» (*Open Soc.*, vol. I, pág. 116).

[83] De forma semejante, Adimanto, un poco más adelante en la *República* (365d), presenta a un hipotético joven diciendo: «Por qué habríamos de preocuparnos por los dioses, puesto que o no existen o no prestan atención a los asuntos humanos?» Es difícil detectar en esta afirmación trasimaquea la «obvia exageración» y la «manifiesta hipérbole» que le hizo pensar a Gomperz en la imposibilidad de tomarla muy en serio y en que, por tanto, debería atribuirse a un παίγνιον o discurso agonístico (*S. u. Rh.*, pág. 50).

[84] La irritabilidad y el talante apasionado de Trasímaco están, por lo demás, atestiguados también en Arist., *Rhet.* 1400b19. Para nuestro conocimiento del Trasímaco histórico, cf. *infra*, págs. 285 y sigs.

en sí y por sí misma, pero para conseguirlo tiene primero que enfrentarse a Sócrates con los argumentos más fuertes posibles contra ella, presentándole todo lo que «la gente dice» sobre su origen y naturaleza.

Dicen que el cometer injusticia es deseable en sí mismo, pero no el sufrirla, y que el perjuicio de padecer injusticias supera al beneficio o provecho de inferirlas. La experiencia ha demostrado la dificultad de sacarle provecho al mal obrar y evitar sus perjuicios, por eso, y como solución de compromiso, se establecieron leyes y concertaron acuerdos obligándose a sí mismos a evitar ambas cosas. Lo que ellas prescribían lo llamaron legal y justo. Éste es el origen y la esencia o naturaleza de la justicia, y no se valora como un bien en sí mismo, sino porque impide hacer el mal impunemente [85]. Un hombre que pudiese cometer la injusticia con éxito continuado, estaría loco si se dejara vincular por tales pactos. Imaginémosnos a un hombre en posesión del fabuloso anillo de Giges, y que, al hacer invisible a su voluntad al que lo lleva, le permitiese escapar a las consecuencias de sus actos. Se borrarían completamente las diferencias entre el bueno y el malo, ya que *ninguno* podría resistir a la tentación de robar, de cometer adulterio, y de entregarse a toda suerte de maldades provechosas o agradables. La bondad, o la justicia, nunca se ejercen voluntariamente, sino tan sólo a la fuerza, por miedo a padecer injusticias uno mismo.

Por eso, lo que importa no es el hecho de ser justo, sino el parecer justo. Para poder comparar las vidas del hombre justo y del injusto, debemos considerarlo en su expresión más pura, a cada uno perfecto a su modo. El que ejerce a la perfección su maldad, obviamente intentará que no lo cojan —esto lo marcaría como un chapucero— sino ir por la vida con una fama impecable de hombre íntegro. Por el contrario, al hombre perfectamente justo hay que quitarle la apariencia de tal, pues esto le reportaría honores y riquezas, y luego nunca se podría estar seguro de si practicaba la virtud por estos gajes más que por la virtud misma. Al perfectamente justo se le demostrará con la cárcel, las torturas y la ejecución que había escogido el camino equivocado, mientras que el perfectamente injusto se verá bendecido con riquezas, amigos y prosperidad de toda clase, e incluso gozará del favor de los dioses al serle posible ofrecerles los más generosos sacrificios.

Aquí interviene Adimanto en el debate para añadir que la tesis de Glaucón se verá reforzada incluso por los argumentos de los que aconsejan la justicia, recomendándola no por sí misma, sino por la buena fama y los premios que lleva consigo —los honores de los hombres y las bendiciones del cielo en esta vida y en la otra—, y desaconsejan la injusticia, porque lleva al castigo y a la miseria, incluidos los tormentos póstumos en el Hades. Todo el mundo,

---

[85] Para una comparación con Hobbes, ver Bignone, *Studi*, págs. 41 y sig., especialmente la cita de *De cive* I, 2: «Statuendum igitur est originem magnarum et diuturnarum societatum non a mutua hominum benevolentia sed a mutuo metu exstitisse.»

además, finge estar de acuerdo con la sobriedad y la justicia como algo bueno, pero añaden que es dura y laboriosa, mientras que la intemperancia y la injusticia son fáciles de practicar y solamente son deshonrosas aparentemente y por convención *(nómos)*. Aun los dioses dan una vida miserable a la mayoría de los hombres justos, y pueden ser influidos por los sacrificios, ritos y encantamientos de los malvados y perdonar, e incluso apoyar, las injusticias inferidas por ellos.

Estas opiniones se ofrecen como de curso normal entre las gentes. No cabía, por ello, esperar, y así sucede, que nos encontrásemos con una defensa heroica, al estilo de Calicles, de un poderoso y sin escrúpulos superhombre, ni lo hacemos. Lo que, en su lugar, encontramos es, más bien, una sórdida mezcla de avaricia, envidia, mezquindad y miedo. Todos querrían aprovecharse injustamente de los demás si pudieran, pero, aunque vivir justamente es un mal, es un mal necesario. En verdad, la única cosa importante es *parecer* justo, y, ya que el anillo de Giges es sólo un hermoso cuento, ello implica el continuar en general en los lazos de la ley y de la moralidad convencional. El «hombre perfectamente injusto» es un ideal inalcanzable.

d) *Naturaleza y necesidad.*

El interés propio, dice Glaucón (359c), es la finalidad que toda naturaleza *(phýsis)* persigue naturalmente como un bien, aunque la ley o la convención *(nómos)* le obliguen a esta tendencia a desviarse hacia el respeto de la igualdad. Ésta es la clase de realismo o de pragmatismo que encontramos en Tucídides, en la afirmación frecuentemente repetida de que pertenece a la naturaleza humana hacer el mal y dominar a los demás siempre que sea posible [86], y en el Sofista Gorgias (*Hel.* 6, DK, vol. II, pág. 290): «Es natural no que el fuerte se vea obstaculizado por el débil, sino que el débil sea gobernado y conducido por el más fuerte: el fuerte guía y el débil sigue». El carácter pragmático o amoral de la común actitud por lo que a la conducta humana se refiere se pone de relieve siempre que encontramos a la naturaleza relacionada con la idea de la necesidad. En el «Diálogo de Melos» (Tuc., V, 105, 2), los atenienses afirman que la ley del más fuerte existe «por natural necesidad» (ὑπὸ φύσεως αναγκαίας), y esta frase y otras similares son un testimonio de la influencia de la ciencia natural de la época en la ética. La necesidad *(anánkē)* como fuerza cósmica recorre todo el pensamiento presocrático, en la tradición occidental (Parménides, Empédocles, los Pitagóricos) con matices casi místicos o teológicos, pero en el racionalismo jónico, que alcanzó su culminación con Leucipo

[86] *E.g.*, IV, 61, 5 πέφυκε γὰρ τὸ ἀνθρώπειον διὰ παντός ˇαρχειν; III, 45, 3 πεφύκασί τε ἅπαντες... ἁμαρτάνειν (cf. la referencia, en § 7, a ἡ ἀνθρωπεία φύσις); III, 39, 5 πέφυκε... ἄνθρωπος τὸ μὲν θεραπεῦον ὑπερφρονεῖν τὸ δὲ μὴ ὑπεῖκον θαυμάζειν; I, 76, 3 χρησάμενοι τῇ ἀνθρωπείᾳ φύσει ὥστε ἑτέρων ἄρχειν.

y Demócrito, aparece como una fuerza natural ciega que se identifica con las colisiones casuales de los átomos y los torbellinos cósmicos que forman [87]. Dos pasajes de las *Nubes* de Aristófanes parodian la jerga de los científicos e ilustran la forma en que fue transferida a la vida humana como justificación de la inmoralidad. *Anánkē* llena las nubes de humedad y gobierna los movimientos por los que ellas colisionan y producen el trueno; y el autor de esta necesidad ya no es un Zeus personal sino «el torbellino celeste» (*Nubes* 376 sigs.). Más adelante en la obra (1075) el Saber Injusto habla de «las necesidades de la naturaleza» refiriéndose al adulterio, y llama desvergüenza y desenfreno a «ejercitar la propia naturaleza». Demócrito mismo hace esa transferencia a la vida humana de una forma menos provocativa cuando dice (fr. 278) que engendrar hijos está considerado por los hombres como una de las necesidades que tienen su origen en la naturaleza [88].

Esta asociación de necesidad y naturaleza la usan como argumento los oponentes del *nómos,* al que representan como un intento de frustrar las fuerzas de la naturaleza que está justamente condenado al fracaso. Así en Antifonte leemos, en un pasaje en que expone las ventajas de quebrantar la ley si se puede evitar el ser descubierto, que los dictados de la ley son impuestos artificialmente por acuerdo humano, mientras que los de la naturaleza son necesarios y obligatorios precisamente porque han surgido de forma natural; y al poner de relieve nuestra común humanidad frente a la artificialidad de las distinciones raciales, habla de la respiración y de la comida como de actividades que son «naturalmente necesarias a todos los hombres» [89]. En un fragmento de Eurípides «lo necesario» simplemente sustituye a la *phýsis* como a lo contrario del *nómos* [90]. La conclusión que se saca es que, dado que las leyes de la naturaleza son inexorables, y se aplican a los hombres no menos que al resto de la naturaleza, los hombres las seguirán inevitablemente sin que lo impida la intervención del *nómos.* Para algunos como Tucídides y (si no me equivoco) Trasímaco, esto era simplemente un hecho que había que aceptar. Otros

[87] Ver vol. II, pág. 423.

[88] Las referencias de los escritores hipocráticos a la φύσις ἀνθρώπου ayudaron, sin duda, también a la transferencia semántica del término desde la constitución del universo a la naturaleza del hombre, aunque lo usaban más en un sentido físico que ético. Para ampliar este tema, ver vol. II, págs. 358-361.

[89] Antifonte, fr. 44 A. col. 1, 23 sigs. (DK II, 346 sig.), y 44 B, col. 2, 15 sigs. (*ibid.,* pág. 353). Esto se trata más ampliamente *infra,* págs. 113 y sigs.

[90] Fr. 433 Nauck,

ἔγωγε φημὶ καὶ νόμον γε μὴ σέβειν
ἐν τοῖσι δεινοῖς τῶν ἀναγκαίων πλέον.

La cita es del primer *Hipólito,* y quienquiera que sea el que diga esas palabras (sobre esto, ver Heinimann, *N. u. Ph.,* pág. 126, n. 5), se está refiriendo, sin duda, a la pasión culpable de Fedra, de forma que τὰ ἀναγκαῖα corresponde a φύσεως ἀνάγκαι de *Nubes* 1075.

sacaron la positiva y práctica conclusión de que contravenir las «leyes de la naturaleza» resultará inevitablemente perjudicial, y que han de ser observadas activamente siempre que sea posible [91].

4. Los defensores de la «phýsis»

Los que atacaban al *nómos* como un obstáculo innecesario para las obras de la *phýsis* lo hacían desde dos puntos de vista totalmente diferentes, que podrían llamarse el individualista o egoísta, y el humanitario.

a) *Egoísmo.*

Justamente a los que veían en la historia la prueba de que es propio de la naturaleza humana, tanto para los Estados como para los individuos, el comportarse egoísta y tiránicamente, si se daba el caso, estaban aquellos para quienes esto parecía no sólo inevitable sino justo y apropiado. Para ellos el tirano era no sólo un hecho inevitable sino un ideal.

α) Calicles: la «phýsis» como el derecho del más fuerte. — Una notable exposición de esta ética es la ofrecida por Platón, en su *Gorgias,* a través de Calicles, y resumida en las *Leyes* con las palabras (890a):

> Estas opiniones son difundidas por hombres que a los ojos de la juventud aparecen como sabios, cultivadores unos de la prosa y poetas otros, y que dicen que la justicia suprema es aquello que cada uno consigue imponer por la fuerza [92]. En consecuencia, los jóvenes caen en la impiedad, con la idea de que no existen los dioses tales como la ley nos manda creer en ellos. De ahí también, los brotes de discordia civil [*o* sediciones] cuando esos hombres arrastran a los otros a «la vida conforme a la naturaleza», que consiste en vivir dominando a los semejantes, en lugar de servir a los demás tal como las leyes y las costumbres *(nómos)* exigen.

Calicles es una figura un tanto misteriosa, ya que, aparte de su aparición como personaje en un diálogo de Platón no ha dejado huellas en la historia documentada. Sin embargo, está descrito con tal lujo de auténticos detalles

[91] Cf. Heinimann, *N. u. Ph.,* págs. 125 y sig. (aunque yo no esté de acuerdo cuando dice [pág. 126, n. 4] que el uso de ἀνάγκη como fuerza cosmogónica por parte de Leucipo y Demócrito es irrelevante para su empleo por los Sofistas). Se debería tener en cuenta que «necesario» se puede aplicar de forma muy diferente al *nómos* mismo, a la obligación impuesta por la ley y a la convención. Ésta, dice Glaucón en la *República,* la presentan la mayor parte de los hombres como *necesaria,* pero no la aceptan como *buena* (desde el punto de vista del propio interés del individuo). La obligación de la naturaleza es absoluta, la del *nómos* contingente.

[92] Por eso, éstos son hombres de distinta clase que Trasímaco, para quien la tiranía era ἡ τελεωτάτη ἀδικία y el tirano τὴν ὅλην ἀδικίαν ἠδικηκώς (cf. *supra,* pág. 101, n. 78).

que se hace difícil creer que sea de ficción. Probablemente existió, y se le conociese por haber sostenido opiniones como las que Platón le atribuye, aunque éste, en su ansiedad por presentar en toda su crudeza el caso que quería destruir, pudo muy bien haber tomado elementos de diferentes fuentes, y haber elaborado en la persona de Calicles un paradigma algo estilizado de la doctrina «el poder es el derecho» en su forma más extrema [93]. Él es un joven rico y aristócrata, que acaba de entrar en la vida pública (515a) y, aunque hace de anfitrión de Gorgias, él mismo no es Sofista. Despacha a «los que profesan educar a los hombres en *aretḗ*» [94] como gente insignificante, y ciertamente se ruborizaría en extremo, como el joven Hipócrates en el *Protágoras,* ante el pensamiento de seguir esa profesión. Sus conexiones con la aristocracia y la oligarquía están indicadas por su relación con Demos [95], el hijo de Pirilampes, padrastro de Platón, y por su amistad con Andrón, que fue uno de los Cuatrocientos establecidos en la revolución oligárquica del 411 [96], y su orgullo por su profesión se menciona en 512d.

Calicles argumenta igual que Sócrates después del desconcierto de Polo, el joven e impetuoso alumno de Gorgias, que intentaba sostener la misma tesis de Trasímaco de que «muchos alcanzan la felicidad por medio de la injusticia» (470d). Al igual que Trasímaco, también Polo escogió como ejemplo a los tiranos (Arquelao de Macedonia, Gran Rey de Persia): son sin duda malhechores (ἄδικοι, 471a), pero si los malvados logran escapar del castigo son prósperos y felices. Al llamarlos malvados, como Calicles observa, Polo ha actuado a favor de Sócrates, que le había inculcado suficiente moral convencional como para convenir en que, aunque la maldad sea una cosa buena para el malvado,

[93] Con lo de «auténticos detalles» me estoy refiriendo a que se le asigna a un demos real y se le señalan personajes históricos como amigos y conocidos suyos. Se han sostenido como posibles tres opiniones al respecto: 1) es puramente ficticio, 2) el nombre es una máscara para un personaje muy conocido, como Critias o Alcibíades, 3) es una figura histórica. La última opinión es la más probable. Ver Dodds, *Gorgias,* págs. 12 y sigs., y para otras opiniones diferentes, ver también Untersteiner, *Sophists,* pág. 344, n. 40. Dodds conjetura que un hombre «tan ambicioso y tan peligrosamente franco» pudo muy bien haber perdido su vida en los turbulentos años de finales del siglo v, antes de que tuviera tiempo de dejar su huella en la historia.

[94] 520a. Gorgias mismo, aunque haya que clasificarlo, ciertamente, como Sofista (cf. *supra,* pág. 39, n. 29), se dice que se reía de los que ejercían esa profesión (*Menón* 95c). Calicles podía estar pensando en Protágoras especialmente, que hacía alarde de profesarla, y cuya moderación y respeto por el *nómos* no le habrían servido de recomendación ante él.

[95] La mayor parte de los nombres griegos tienen un significado transparente, y resultan un tanto misteriosos y desconcertantes. Algunos parecen demasiado apropiados para ser verdaderos, *e.g.: Thrasý-makhos,* como nombre de un luchador intrépido (cf. Arist., *Rhet.* 1400b19); *Aristotélēs,* el de un filósofo teleológico; *Dēmo-sthénes,* el del más famoso orador de su tiempo; *Diopeíthēs,* el de un «cazador de ateos». ¿Por qué, de otra parte, un individuo perteneciente a una antigua y noble familia tenía que llamar a su hijo *Dêmos*? [Cf. lo que el propio autor dice en el vol. IV, pág. 22 n. 9, sobre el contenido de esta nota *(N. del T.).*]

[96] Posiblemente también por su defensa de la φύσις misma. Dodds observa (*Gorgias,* página 13) que «la alabanza de la φύσις se asocia, normalmente, de Píndaro en adelante, con tendencias aristocráticas», pero la situación era, tal vez, algo más compleja. Ver *infra,* cap. X.

no deja de ser deshonrosa y censurable. Tonterías, dice Calicles. Polo se equivocaba al concederle a Sócrates que cometer injusticia era más censurable que sufrirla. Ésa es la opinión convencional, pero presentarla como la única verdadera es vulgar y mezquino. La naturaleza y la convención son generalmente contrarias, hasta tal punto que si a un hombre la vergüenza le impide decir lo que piensa, se ve obligado a contradecirse a sí mismo. Los que establecen las convenciones y hacen las leyes [97] son «los más débiles, es decir la mayoría». Ellos son los que dicen que la promoción propia es vergonzosa e injusta, y equiparan la injusticia con el deseo de tener más que otros. Pero la naturaleza dice que es *justo* que los mejores tengan más que los peores, y los más poderosos más que los que son menos [98].

Podemos hacer notar aquí la contradicción formal de Trasímaco, que decía que los que hacían las leyes eran la parte más fuerte, ya fuesen tiranos, oligarcas o demócratas (*Rep.* 338e). Adimanto se aproximaba a Calicles al argüir que es el débil el que defiende la justicia (por supuesto en el sentido convencional) y censura la injusticia, no por convicción sino a causa de su propia impotencia, y la desgracia que se asigna a la injusticia es sólo una cuestión de *nómos.* Pero ambos merecerían la censura de Calicles, como la de Polo, por usar justicia e injusticia en su sentido convencional [99]. Hay muchas cosas, continúa, que sugieren y demuestran que el criterio de justicia es que el fuerte domine al débil; así, por ejemplo, lo demuestran la conducta de los animales y la de los hombres colectivamente considerados, esto es como Estados y razas. Darío y Jerjes, al invadir el territorio de otros pueblos actuaban de acuerdo con la naturaleza de la justicia —y también de acuerdo con la ley, si os referís a la ley de la naturaleza, aunque no de acuerdo con las leyes dictadas por los hombres—. A primera vista, la expresión «ley de la naturaleza» se usa deliberadamente como una paradoja, y por supuesto no en sus sentidos más recientes, ni en el de *lex naturae,* que ha tenido una larga historia en la teoría ética y legal desde los estoicos y Cicerón hasta los tiempos modernos, ni en el de las leyes de la naturaleza de los científicos, que son «simples regularidades observadas» [100]. Pero resume una actitud frecuente ya a finales del siglo v,

---

[97] δι τούς νόμους τιθέμενοι. Debe recordarse que Calicles se está sirviendo del término *nómos* tanto para la conducta convencional como para la ley positiva. Ver págs. 65 y sig.

[98] (En 488b-d, Calicles está usando βελτίων, κρείττων y ἰσχυρότερος —mejor, más alto y más fuerte— como sinónimos.) Esta aseveración y lo que dice después (483c-d) muestran claramente la influencia ejercida por Gorgias en Calicles (si, realmente, en esta cuestión es algo más que un micrófono a través del cual Platón está reproduciendo la retórica nada escrupulosa del mismo Gorgias). Cf., Gorg., *Hel.* 6: πέφυκε γᾶρ οὐ τὸ κρεῖσσον ὑπὸ τοῦ ἥσσονος κωλύεσθαι ἀλλὰ τὸ ἧσσον ὑπὸ τοῦ κρείσσονος ἄρχεσθαι καὶ ἄγεσθαι.

[99] Trasímaco no admitiría, nos cabe recordar, que considerase a la injusticia provechosa, ni mucho menos honorable y virtuosa (*supra,* págs. 97 y sig.). Las opiniones tan diferentes de alguien que estaba dispuesto a aplicar el apelativo de «justo» a lo que el mundo considera injusto, puede ser una prueba más de que su evitación del compromiso era deliberada.

[100] Ver la n. de Dodds a *Gorgias* 483e3.

y los atenienses, en el diálogo de Melo de Tucídides, casi coinciden con ella, aun verbalmente, cuando proponen el principio de que debería gobernar el que pudiese, como una cuestión de «necesidad natural» y a la vez como una ley eterna [101]. El criterio animal de la conducta natural (tomando a los animales como modelos) también era conocido en el siglo v. Heródoto, cuando cita un ejemplo, excluye expresamente a los griegos (II, 64), pero es objeto de la parodia de Aristófanes más de una vez (*Nubes* 1427 sigs., *Aves* 753 sigs.) [102].

Nuestras leyes antinaturales, prosigue Calicles, moldean a nuestros mejores hombres desde su juventud, enseñándoles que la igualdad es lo bueno y lo justo, pero si un hombre con carácter lo bastante fuerte por naturaleza quisiera sobresalir, como un joven león debería sacudir sus cadenas, romper la jaula y convertirse en dueño en lugar de esclavo. Entonces la justicia de la naturaleza resplandecería en toda su gloria. Sócrates intenta reducirle al menos a la posición del platónico Trasímaco al observar que en una democracia, dado que la mayoría «los muchos», son los que hacen y apoyan las leyes, ellos son los elementos más fuertes y mejores (Calicles mismo equipara esos dos apelativos), y en consecuencia, según el argumento de Calicles, lo que decreten será naturalmente bueno; y es esa mayoría la que insiste en que la justicia significa igualdad de derechos para todos, y en que cometer injusticias es más deshonroso que sufrirlas; en consecuencia, todo esto será conforme a la naturaleza y no sólo al *nómos*.

Calicles replica, en un acceso de cólera, que Sócrates está diciendo tonterías y que lo está confundiendo yendo a la caza de palabras. Cuando dijo que los más fuertes eran los mejores, él *entendía* los hombres naturalmente mejores (492a), no la chusma anodina y esclava. Invitado por Sócrates a rectificar su afirmación de quién debería ser el amo y seguir su propio camino, dice que quiere significar los mejores y más sabios, es decir, los que demuestran valor y buen sentido práctico respecto a los asuntos de Estado (491c). A tales hombres les corresponde gobernar, y es justo que los gobernantes deban ser mejores que el resto. La idea de que deberían «gobernarse a sí mismos», esto es, demostrar autocontrol, es ridícula. La bondad natural y la justicia disponen que el hombre que quiera vivir rectamente, no debe controlar sus deseos sino dejarlos crecer todo lo posible y, con valentía [103] y sentido práctico, ser capaz de satisfacerlos y saciarlos plenamente. El sentir común de los hombres condena

[101] Tuc., V, 105, 2 (cf. *supra*, pág. 93).

[102] Aquí también pueden haber contribuido a ello los filósofos naturales. Cf. la teoría de Demócrito de que los hombres habían aprendido ciertas artes imitando a los animales (vol. II, 481).

[103] Platón, en el sentido que le da aquí a ἀνδρεία, está introduciendo de nuevo una idea que ya era corriente en el siglo v. Cf. Tuc., III, 82, 4: τόλμα μὲν γὰρ ἀλόγιστος ἀνδρεία φιλέταιρος ἐνομίσθη... τὸ δὲ σῶφρον τοῦ ἀνάνδρου πρόσχημα, y las palabras de Eteocles en Eurípides, *Fen.* 509 sig.: ἀνανδρία γὰρ τὸ πλέον ὅστις ἀπολέσας τοὔλασσον ἔλαβε. También lo menciona Platón el término en este sentido en *Rep.* 560d: σωφροσύνην δὲ ἀνανδρίαν καλοῦντες.

esta digamos que indulgencia, por vergüenza de su propia incapacidad o impotencia para hacerlo. Para un hombre con poder sobre otros, nada podría ser peor ni más nefasto que el autocontrol y el respeto a las leyes, los argumentos y los reproches de los demás. Ésta es la verdad: el placer, el desenfreno y el libertinaje, si están respaldados por la fuerza, constituyen la excelencia *(aretḗ)* y la felicidad; todo lo demás son sutilezas, convenciones o acuerdos humanos contrarios a la naturaleza, tonterías sin valor. No necesitamos de momento seguir con el resto de la discusión, en la que Sócrates primero consigue que Calicles asienta en que su doctrina es el extremo hedonismo que identifica realmente lo agradable y placentero con lo bueno, y, luego, lo aparta de su postura con tácticas violentas, hasta que consigue que dé un vergonzoso cambio de opinión y diga que no había hablado en serio: él por supuesto cree que algunos placeres son buenos y otros malos.

He aquí, finalmente, la defensa de *phýsis* contra *nómos* en su forma extrema, ferviente y elocuentemente proclamada. *Hay* algo semejante a la justicia natural, y consiste simplemente en esto, en que el fuerte debe vivir hasta donde le permitan sus facultades y dar rienda suelta a sus deseos. El poder es bueno, y la naturaleza trata de que consiga todo lo que quiere. Los *nómoi* humanos existentes son totalmente antinaturales, porque representan el intento de los débiles y de las mayorías sin valor, de frustrar el propósito de la naturaleza de que los fuertes prevalezcan. El verdadero hombre justo no es el demócrata, ni el monarca constitucional, sino el tirano implacable. Ésta es la moralidad contra la que Platón se enfrenta de una forma resuelta y recta, desde el momento en que siendo un joven y apasionado seguidor de Sócrates aprendió de él que «nadie hace el mal voluntariamente» (en el sentido ordinario) hasta el final de su vida cuando se opuso a ella en las *Leyes* y, dado que sus raíces estaban en la ciencia natural de la época, se hizo versado en cosmogonía, en el *Timeo*, para socavar sus más profundos cimientos. Es necesario poner esto de relieve porque hay una curiosa teoría según la cual Platón sintió una secreta simpatía por Calicles, que representaba algo profundamente implantado en su propia naturaleza y que tal vez sólo sus relaciones con Sócrates reprimieron. Calicles es «un retrato de la personalidad reprimida de Platón». «Aunque es fundamentalmente opuesto a las opiniones de Calicles, las expone con la facilidad y la simpatía de un hombre que las ha suprimido en sí mismo, o que aún tiene que suprimirlas» o, como lo formula G. Rensi, «el conflicto Sócrates-Calicles en el *Gorgias* no es un conflicto entre dos individuos sino un conflicto que tiene lugar dentro de una misma mente» [104]. Dodds está de acuerdo con esto en el sentido de que, dado que Platón sentía «una cierta simpatía» hacia hombres del estilo de Calicles, su retrato del mismo «no sólo tiene cordialidad

[104] Las citas son de H. Kelsen, tal colmo las aduce Levinson, *Defense of P.*, pág. 471, y de Highet y Rensi, aportadas por Untersteiner, *Sophists*, pág. 344, n. 40.

y vitalidad, sino que está teñido de una especie de afecto pesaroso» [105]. Uno se podría asociar fácilmente a la protesta de Levinson (*Defense of P.*, página 472) de que «no es razonable identificar a Platón con aquéllos de sus personajes que aborrece». Es instructivo comparar el tono de la conversación en este diálogo con el del *Protágoras,* en el que Sócrates está hablando a un hombre por quien, aun disintiendo fundamentalmente de él, siente un verdadero respeto. Cuando Protágoras ocasionalmente, y con razón, se irrita, Sócrates cede en sus presiones, y los amigos de ambos están dispuestos a poner las cosas en su sitio entre ellos con palabras tranquilizadoras. La crítica es amable, la atmósfera de cordialidad y tolerancia, y el diálogo termina con mutuas expresiones de estima. Aquí por el contrario hay una evidente amargura y malhumor. Estúpidos disparates, oratoria agresiva, sofismas, mezquindades, violencia, y los ridículos resultados de los puntos debatidos son algunas de las acusaciones que Calicles le arroja a Sócrates, y que Sócrates devuelve en la medida de sus posibilidades. Psicológicamente considerado, todo esto no es en absoluto compatible con la existencia de un Calicles reprimido en el propio Platón, y visto en el contexto de toda su filosofía aparece como altamente improbable. Dodds encuentra un mayor significado aún en «la poderosa y perturbadora elocuencia de que Platón ha dotado a Calicles», pero no debería ser una novedad para nosotros el que Platón fuera un soberbio artista dramático. Esta elocuencia, añade Dodds, convenció al joven Nietzsche, mientras que los razonamientos de Sócrates le dejaron frío. Esto no es sorprendente, pero tiene escaso valor porque el apóstol de la *Herrenmoral,* de la *Wille zur Macht* y de la *Umvertung aller Werte* no necesitaba convencerse mucho, porque era hermano de sangre de Calicles, mientras que Sócrates para él era, por citar nuevamente a Dodds, «un manantial de falsa moralidad» [106].

---

[105] Dodds, *Gorgias,* págs. 13 y sig. El carácter subjetivo de tales juicios se pone claramente de manifiesto al comparar las impresiones que un mismo pasaje produce en dos críticos, Dodds y Jaeger. En 486a-b. Dodds ve a Calicles expresando un sincero interés por la seguridad de Sócrates, mientras que para Jaeger, las mismas palabras son «una amenaza apenas encubierta de sanciones por parte del Estado contra él» (*Paideia,* vol. II, pág. 140). Dodds toma al pie de la letra el elogio que hace Sócrates de Calicles en 486d-487b, considerándolo como «la verdadera piedra de toque», benévolo, decidido y franco en el hablar y hombre de cultura y de ciencia; para Jaeger, en cambio, todo eso es «amarga ironía». Por contraste con el «afecto» en el retrato (realmente difícil de detectar), Jaeger habla del «tono brutalmente amenazador de Calicles», que «muestra lo serio de la situación del momento, y la irreconciliable enemistad espiritual entre los protagonistas de cada lado» (*ibid.*, pág. 141). H. Neumann contempla, a su vez, el «sincero efecto [de Sócrates] por su joven amigo» en expresiones como ὦ φίλη κεφαλή en 513c2 (*TAPA,* 1965, pág. 286, n. 9).

[106] Dodds, *Gorgias,* pág. 388. Lo que Nietzsche llamaba «cultura sofista» era, para él, «ese inestimable movimiento en medio de la estafa moral e ideológica de las escuelas socráticas». «Los Sofistas, dice, eran griegos: cuando Sócrates y Platón tomaron el camino de la virtud y de la justicia, eran judíos o no sé qué.» Nada tiene de extraño que fuera Calicles el que le atrajera. Las citas están tomadas del libro de A. H. J. Knight, *Some aspects of the life and work or*

β) ANTIFONTE: LA «PHÝSIS» COMO EGOÍSMO ILUSTRADO. — De momento no nos interesa la cuestión de si las siguientes opiniones, que figuran en algunos fragmentos del papiro de *Sobre la verdad* de Antifonte, son suyas, o si él simplemente está exponiendo para su examen «diferentes opiniones sobre lo que es justo, tomadas de la tradición o de polémicas contemporáneas». Se ha argumentado en este sentido porque a los expertos les parecía que esas opiniones contradecían a la moral más convencional propugnada por Antifonte en otras partes. De forma alternativa se ha sostenido que aquí no hay contradicción porque los pasajes que aquí tratamos de considerar no revelan a su autor «como al inmoral enemigo del *nómos* y del control social, sino como a su crítico, un utilitarista con sentido de la realidad pero también con mentalidad social». La primera cuestión puede dejarse de lado, porque, para la presente discusión, esas opiniones representan puntos de vista corrientes en el siglo V. Si son o no inmorales y hostiles para el *nómos* dependerá de cómo las consideremos [107]. Más bien parece que la hostilidad al *nómos* es su única característica constante, y que en la práctica puede llevar a veces a un precepto egoísta («ignora el *nómos* en tu conducta personal si puedes evitar el que te sorprendan) y a veces a una amplia humanidad («la distinción entre griegos y bárbaros es sólo una cuestión de *nómos*»).

Lo que sigue es una versión parafraseada de los fragmentos del papiro [108].

OP 1364, fr. 1 (Antifonte, fr. 44 A DK) [109]: la justicia consiste en no transgredir las leyes y los usos (νόμιμα) del propio Estado. Así, pues, la manera más provechosa de practicar con utilidad o manipular [110] la justicia es respetar las leyes cuando haya

Nietzsche, and particularly of his connexion with Greek literature and thought (pág. 146), que tal vez hubiera podido ser mencionado por Dodds cuando, al comienzo de su apéndice informativo sobre Sócrates, Calicles y Nietzsche (*Gorgias*, págs. 387-91), dice que el vínculo entre Nietzsche y Calicles ha recibido escasa atención de los estudiosos de Nietzsche. En las págs. 147 y sig., Knight cita un largo extracto del discurso de Calicles en el *Gorgias.* Ver también Nestle, *VMzuL*, págs. 341 y sig.

[107] Kerferd defiende, en *Proc. Camb. Philol. Soc.*, 1956-7, que, desde el principio hasta el final, los fragmentos del papiro sólo presentan las opiniones de otros. El parecer, entre otros, de Greene (*Moira*, pág. 240; para interpretaciones parecidas, ver *ibid.*, n. 122) es que no contienen nada directamente hostil al *nómos.* Antifonte, en cuanto tal, será considerado con mayor detalle *infra*, págs. 277 y sigs.).

[108] Omitimos 1364, fr. 2, que se discute *infra*, págs. 155 y sig. Traducir al pie de la letra el torrente de antítesis retóricas de Antifonte, y sus repeticiones con diferentes palabras de un mismo asunto, supondría una caricatura más que una reproducción de su estilo, y contribuiría a oscurecer el razonamiento. Difícil ya en griego, a duras penas podría traducirse con naturalidad y no forzadamente a nuestro idioma. Los papiros han sido traducidos al inglés por los editores de *OP*, y al italiano (con notas textuales) por Bignone, *Studi*, págs. 56 y sigs., 101 y sigs.

[109] Que *OP* 1364 sea un extracto de la obra de Antifonte *Sobre la verdad* está afortunadamente establecido por una cita atestiguada en Harpocración. Ver *OP*, XI, 92, o la n. al final de DK, 11, 346.

[110] χρῆσθαι. Decir que esto se contradice con el consejo de seguir la naturaleza (Kerferd, *loe. cit.*, págs. 27 y sig., y cf. Havelock, *L.T.*, pág. 269) es seguramente hipercrítico. Si no lógico, es al menos natural y práctico aconsejar una pública conformidad en tanto se viva en una comuni-

testigos presentes, y si no, seguir los preceptos de la naturaleza. Las leyes son acuerdos artificiales, les falta la inevitabilidad del desarrollo natural. De aquí que el quebrantar las leyes sin ser descubierto no conlleve daño, mientras que cualquier intento de violar los dictados innatos de la naturaleza sea pernicioso, independientemente de que otros lo descubran, ya que el daño no es, meramente, como sucede al que quebranta la ley, una cuestión de apariencia o de opinión sino de realidad. La justicia en el sentido de disposiciones legales está, en su mayor parte, en conflicto con la naturaleza. Las leyes prescriben lo que debemos ver, oír o hacer, a dónde deberíamos ir, incluso lo que deberíamos desear [uno piensa en los diez mandamientos], pero en lo que se refiere a su conformidad con la naturaleza, lo que prohíben es tan bueno como lo que mandan.

La vida y la muerte son, ambas, cosas de naturaleza, la una beneficiosa para el hombre y la otra perjudicial [111]. Pero el «beneficio», «lo útil», tal como lo entiende la ley es un lastre para la naturaleza; mientras que en su sentido natural es sinónimo de libertad. El dolor no pertenece a la naturaleza más que el placer, y se debería favorecer lo que es verdaderamente beneficioso, no lo que perjudica. No puede decirse que lo que causa dolor sea más beneficioso que lo que produce placer [112] [hueco de siete líneas en el papiro]... aquellos que, aunque se defiendan, nunca pasan a la ofensiva; los que cuidan con cariño a sus padres que les han atendido cuando estaban enfermos [113], y los que dan a sus adversarios la oportunidad de vincularse con un juramento,

---

dad gobernada por la ley, sobre la base del principio natural admitido de llevar al máximo el placer y el confort personal y de reducir al mínimo el dolor y los inconvenientes. Cf. *infra,* pág. 282.

[111] Tomando ἀπὸ en sentido partitivo. (Ver LSJ, *s.v.,* I 6.) Cierto es que normalmente se entiende, más bien, como causativo (los hombres viven como resultado de las cosas que les son útiles o beneficiosas, etc.). Kerferd observa (*loc. cit.,* pág. 31) que, evidentemente, no todo lo que es φύσει es ventajoso, y que la norma de Antifonte se debe restringir a τὰ φύσει ξυμφέροντα. (Cf., también, Heinimann, *N. u. Ph.,* pág. 137.) Esto parece más razonable que la opinión de Stenzel (*RE,* Supl. IV, 36) de que todo el énfasis se pone en la vida, y que la muerte se introduce únicamente como una «expresión polar» y por exigencias de la antítesis retórica. El razonamiento parece consistir en que, tanto la naturaleza como la ley, pueden producir perjucio o beneficio (ni siquiera a un defensor de la naturaleza como Antifonte podía resultarle fácil negar la existencia de desastres naturales como los terremotos o las inundaciones), pero tienen diferentes patrones de lo que es bueno y malo, y hay que preferir los de la naturaleza.

[112] Una doctrina igualmente hedonista es criticada en Jen., *Mem.* I, 6, como de Antifonte. Al decir de Croiset, ¡se podrían imaginar los estragos que haría Sócrates en un lenguaje tan impreciso!

[113] Kerferd (*loc. cit.,* pág. 29) dice, refiriéndose especialmente a esta cláusula, que lo que aquí se menciona va más allá de lo que exigen las leyes, y que, en consecuencia, representa un tercer patrón o norma de acción diferente tanto de la naturaleza como de las leyes. Pero no es posible que en la mente de Antifonte hubiera una tercera norma, ya que un deber socialmente reconocido, como el de que los hijos e hijas adultos atiendan a sus padres (uno de los más profundamente enraizados de toda la sociedad griega) era tan *nómos* como cualquier otra ley positivamente promulgada. (Cf. *supra,* pág. 65.)

Bignone, en su intento de demostrar la existencia de una estrecha afinidad entre las doctrinas de *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia,* obras que representan, ambas, un «utilitarismo filantrópico», ignora por completo el pasaje. En todo su ensayo *Studi sul pensiero antico* hace mención alguna de su afirmación de que comportamientos como rehusar atacar a otros, excepto en defensa propia, y tratar bien a los padres aunque no lo merezcan van contra esa «naturaleza» que era el ideal de Antifonte.

mientras que a sí mismos no se lo permiten [114]. Muchas de estas acciones son contrarias a la naturaleza, porque implican más sufrimiento que placer, como el cuidado del enfermo cuando es posible hacer lo contrario. Si las leyes protejen tales conductas y castigan a los que obran de otro modo, debe valer la pena obedecerlas; pero así como así, la justicia legal no es lo bastante fuerte para eso. No puede impedir el ataque ni el sufrimiento de la víctima, y cuando se solicita una reparación, favorece al opresor tanto como al oprimido. Una víctima debe convencer al tribunal de que ha sido ofendida, y su contrario tiene las mismas facilidades para negarlo...

OP 1797 (todavía una parte del fr. 44 en DK, vol. II, pág. 353) [115]: Se cree que la justicia es algo bueno, y presentar testigos verdaderos por ambas partes es considerado normalmente como justo, así como útil para las relaciones humanas. Pero no será justo, si [116] el criterio de justicia es que uno no puede cometer injusticia contra otro si el otro no la ha cometido contra uno primero. Al menos, tendrá que ponerse en guardia contra el odio del otro, al que ha hecho su enemigo. De esta manera ambas partes están envueltas en el mal, y llamar a tales actos justos no puede conciliarse con el principio de que no es justo ni infligir ni sufrir injusticias [117]. Debemos concluir que el proceso, el juicio y el arbitraje no son justos, sean como fueren, porque una decisión que beneficia a una parte injuria a la otra...

Estos fragmentos son inestimables como fuente para las opiniones morales de la época, aunque su fragmentariedad hace difícil decir hasta dónde representaban las opiniones del propio Antifonte. Piénsese solamente qué impresión tendríamos de Platón si nuestro conocimiento de la *República* se viera limitado a algunos fragmentos del discurso de Glaucón (por ejemplo, la frase de 359c:

[114] Sobre el procedimiento de prestar juramento, y sobre las ventajas y desventajas de adoptar una determinada conducta, ver Arist., *Rhet.* 1377a8 sigs. (J. S. Morrison fue el que me informó de la pertenencia de esta referencia.)

[115] No hay datos extrínsecos concluyentes con respecto a la autoría de este fragmento, como los hay con respecto al anterior, y se aprecia una mano diferente, a pesar de pertenecer al mismo hallazgo, y los editores sugieren (*OP,* XV, 119 sig.) que, de haber sido la misma mano, habría añadido espíritus, acentos y marcas de la cantidad en ambos, y que el 1797 podría incluso ser una parte del mismo rollo más reciente que el 1364. Su tema y su estilo, en cambio, no dejan dudas razonables sobre su autor, y muy escasa acerca de la obra en la que se encontraba. Untersteiner (*Sophists,* pág. 267, n. 127) cree que este fragmento venía entre los dos fragmentos del 1364, pero no veo claro cómo el cosmopolitismo del 1364 fr. 2 (sobre el cual, cf. *infra,* página 156) «representa la conclusión de la teoría desarrollada en *OP* 1797». Para todo lo relacionado con la identificación del fragmento, ver también Bignone, *Studi,* págs. 98-100.

[116] ⟨ἐπείπε⟩ρ, Wilamowitz y Kranz. Diels y Bignone consideraban preferible ⟨εἴπε⟩ρ por corresponderse mejor con el espacio a llenar. (Los primeros editores pusieron ⟨καὶ γὰ⟩ρ.) Sinclair escribió (*Gr. Pol. Th.,* pág. 72, n. 1): «Es totalmente diferente para nuestro conocimiento de la doctrina de Antifonte que se suplan las letras que faltan por εἴπε⟩ρ o por ἐπείπε⟩ρ. Pero cualquiera de los dos puede representar igual de bien la opinión del escritor, y si εἴπερ es correcto, estoy seguro de que la representa.

[117] Esto es, como se recordará, lo que Glaucón describe en la *República* (359a) como la opinión de la gente acerca de la naturaleza de la justicia, una solución de compromiso basada en un «pacto social»: συνθέσθαι ἀλλήλοις μήτ' ἀδικεῖν μήτ' ἀδικεῖσθαι (cf. *infra,* pág. 105).

«Es natural que todos persigan el interés propio como un bien, pero el *nómos* desplaza ésta finalidad encaminándola hacia el respeto de la igualdad») sin la explicación de que él en ese momento está actuando como abogado del diablo, en orden a defender los argumentos que Sócrates había refutado. Aquí nos encontramos con tres nociones de justicia que a veces se han considerado irreconciliables, y por ello, necesariamente, de diferentes orígenes.

1) Conformidad con las leyes y costumbres del propio Estado. Éstas, en opinión de Glaucón, son minimizadas como cuestiones de acuerdos humanos. El egoísmo exige que el hombre los adopte sólo cuando de otra forma sería sorprendido y castigado. La ley y la naturaleza tienen diferentes ideales. En la naturaleza, la vida, la libertad y el placer son beneficiosos, y la muerte no lo es, pero la ley apoya aquello que es penoso e impone restricciones artificiales a la naturaleza. Éstas no son verdaderamente beneficiosas. En la opinión expuesta por Glaucón, las virtudes admitidas deberían practicarse por miedo a lo peor, aunque si existiera el anillo de Giges nadie querría ni debería ser virtuoso, pero aquí se cree obviamente que hay oportunidades para desafiar al *nómos* impunemente y que se deben aprovechar. Esto está apoyado por un ulterior argumento, de que la ley no puede proteger debidamente. Solamente actúa después del suceso, y la llegada de *pede Poena claudo* es de poca utilidad para un hombre asesinado. Peor aún, los tribunales de hecho dan las mismas oportunidades al ofensor y a la víctima.

La definición de justicia aquí criticada suena, a primera vista, exactamente igual que la citada con gran aprobación por Sócrates en los *Memorabilia* de Jenofonte (IV, 4, 12-13), o sea, que «legal y justo son una misma cosa» [118]. También aquí se admite que las leyes son creadas simplemente por el acuerdo de los ciudadanos sobre lo que debe y no debe hacerse, aunque los méritos de esta concepción de la justicia son en cierto modo discutidos. Corporativamente, la obediencia a las leyes favorece la unidad, la fuerza y la felicidad, y al individuo le proporciona amistad y solvencia y (en contradicción directa con Antifonte) le ofrece la mejor oportunidad de victoria en los tribunales. Todo esto se aplica a las leyes positivamente promulgadas, pero en contraste con Antifonte Sócrates llega a incluir las «leyes no escritas» que son de aplicación universal y que tanto él como Hipias reconocen como de ordenación divina. Éstas, evidentemente, no son los «dictados de la naturaleza» de Antifonte, porque incluyen el deber de honrar a los propios padres y la correspondencia a los beneficios, aunque Sócrates afirme que el obedecerlas sea provechoso y recompense al individuo y (como Antifonte con *sus* decretos de la naturaleza)

---

[118] Cf., también, Lisias, 2, 19: ἀνθρώποις προσήκει νόμῳ ὁρίσαι τὸ δίκαιον. La equiparación de νόμιμα y δίκαια por Protágoras (en Platón, *Teet.* 172a) es bastante diferente: las leyes de una ciudad son δίκαια para esa ciudad mientras estén en vigor, pero no son necesariamente συμφέσοντα. Cf. 167c, e *infra*, págs. 141 y 173. Bignone (*Studi*, págs. 74 y sig.) pensó que el objeto de la crítica de Antifonte era Protágoras.

que, a diferencia de las leyes humanas, no puedan ser burladas impunemente (cf. *infra,* pág. 119).

2) No cometer injusticia, a no ser en compensación de una injusticia padecida.

3) Ni cometer ni padecer injusticias. Se ha defendido [119] que estas dos definiciones de justicia se oponen, y que, en consecuencia, no pueden haber sido adoptadas por los mismos. Pero no parece que haya opinado lo mismo Antifonte, porque la manera en que las incluye al comienzo y al final de su argumento de que testificar contra un hombre «no es justo», implica que son idénticas o muy parecidas. El verse libre completamente del mal obrar, tanto de hacerlo como de padecerlo, es el ideal, pero no está en la mano de nadie el garantizar que otro no le vaya a ofender, por eso la mejor expresión práctica de la justicia es no tomar nunca la iniciativa en obrar mal; y obviamente, si eso fuera universalmente observado, se seguiría la otra: si nadie actuara salvo en defensa propia, no habría ataque que hiciera la propia defensa necesaria. Muy probablemente, la tercera descripción de la justicia, en opinión de Antifonte, era también equivalente a la primera, dado que Platón hace decir a Glaucón que, en la opinión general, la ley era «un acuerdo mutuo de no cometer ni padecer injusticias».

La impresión general que producen estos fragmentos es la de un único escritor empeñado en poner de relieve la inadecuación de las concepciones morales en curso. Su propio punto de vista coherente consiste en que una moralidad impuesta por la ley y la costumbre es contraria a la naturaleza, y que el camino de la naturaleza es siempre preferible. En *OP* 1364, declara que el impedir injuriar a no ser en defensa propia es contra la naturaleza, pero eso no le impide notar en el 1797 que si, como hace la mayoría de la gente, se acepta como un principio de recto obrar, inmediatamente se entra en conflicto con otro principio generalmente aceptado, que cualquiera que posea información capaz de llevar a un criminal ante la justicia está obligado a manifestarla.

Bignone y Untersteiner sostienen que la última definición («no cometer ni padecer injusticias») es «la verdadera definición de justicia según Antifonte» [120]. Para Untersteiner, el Estado en el cual la injusticia no es ni causada ni sufrida «corresponde a la más alta meta del espíritu», en apoyo de lo cual se refiere a la *República* 500c, donde se dice que no los hombres, sino los objetos de contemplación del filósofo (es decir, las Formas) se encuentran en ese estado. Sería más propio comparar el 359a, donde «no cometer ni padecer injusticias» es el pacto establecido por el común de los hombres como el mejor medio para conseguir sus propios objetivos individuales. Para los hombres, la más alta meta del espíritu es seguramente una concepción de la justicia que aquí no se menciona en absoluto, y que consiste en no cometer injusticia ni siquiera

[119] Por Bignone y Untersteiner. Ver, este último, *Sof.*, fasc. IV, pág. 100, y *Sophs.*, pág. 251.
[120] *Ibidem.*

para devolver la ofensa recibida. Esto nos lleva al nivel de Sócrates o de Jesús, y Sócrates lo defiende expresamente más de una vez, por ejemplo en la *República* (335d, «Luego no es función del hombre justo, Polemarco, causar daño ni a un amigo ni a ningún otro») y en *Critón* (49b, «Luego no debemos devolver injusticia por injusticia, como la mayor parte de la gente cree», y 49c, «Luego no se debe tratar injustamente a nadie como revancha, ni hacerle daño, cualquiera que sea el mal recibido de él») [121]. Los presentes fragmentos no ofrecen garantía de que Antifonte fuera un moralista de ese calibre. Fue evidentemente un pensador serio, y mucho de lo que dice se puede interpretar altruistamente: la afirmación de que el placer es más beneficioso que el dolor puede representar un utilitarismo hedonista de carácter universal, que defiende la conducta que asegure el máximo de placer en todo el mundo. En otros lugares, sin embargo, como cuando desaprueba el renunciar a una agresión no provocada como contrario a esa «naturaleza» que es el ideal, aparece el hedonismo como egoísta e individualista [122].

δ) OTROS TESTIGOS (EURÍPIDES, ARISTÓFANES, PLATÓN). — Esta visión antinómica se refleja en muchos pasajes de la literatura contemporánea. Probablemente, en el verso aislado de Eurípides (fr. 920):

> Lo quiso la Naturaleza, a quien no le importa la ley,

y en otros lugares de su obra, aparece una ostentosa reconciliación de ambas posturas que por sí misma atestigua la existencia de la opinión que está contradiciendo. En *Ión* 642, Ión se considera feliz porque tanto su propia naturaleza como el *nómos* le hicieron ser bueno y justo en el servicio de Apolo, y hay también una unión similar de los dos en las *Bac.* 895 sig., sobre lo cual observa Dodds que «el coro anticipa en principio la solución de Platón de la controversia *nómos-phýsis,* a saber, que cuando los dos términos se comprenden con propiedad, se ve que el *nómos* se funda sobre la *phýsis*». Es un privilegio del poeta el *pronunciar,* como una eterna verdad, lo que el filósofo siente que debe *probar* con argumentos [123].

---

[121] Para apreciar el carácter revolucionario de la ética socrática, debe recordarse lo muy arraigada que estaba en la moralidad griega la doctrina de «el que la hace la paga», que convirtió la exacción retributiva o la venganza no sólo en un derecho, sino a veces en un deber religioso. Cf. Esqu., *Ag.* 1563 sig., *Co.* 144, 306-14, y Eur., *Her.* 727 sig. Thomson, *Oresteia,* vol. II, pág. 185, cita otros pasajes.

[122] Por lo que respecta a Antifonte, estos comentarios se hacen, suponiendo que las opiniones en cuestión son suyas. A pesar de los argumentos de Bignone y de Kerferd, ésa es todavía mi impresión. Naturalmente, al manejar extractos tan fragmentarios, conservados accidentalmente, sólo se pueden sacar conclusiones con mucha cautela, y el propósito del presente capítulo consiste únicamente en mostrar que tales opiniones eran corrientes en el siglo V.

[123] Dodds, *ad loc.,* pág. 179. Para la oposición *nómos-phýsis,* cf. también fr. 433, cit. *supra,* pág. 101, n. 107.

La nueva moralidad es un tema favorito de Aristófanes, especialmente en las *Nubes.* El «Saber injusto» proclama (1039 sig.) que fue él el primero en aportar contraargumentos en contra de los *nómoi,* y declara que la moderación o autocontrol es un mal, desafiando al «Saber justo» a que señale a alguien a quien le haya servido de algo bueno (1060 sig.). Le priva a uno de los placeres que hacen que la vida valga la pena vivirse, y se opone a «las necesidades de la naturaleza». «Ceder a la naturaleza» debe ser el objetivo, y si te ves sorprendido en una mala acción (p. ej., adulterio), siempre habrá argumentos para probar tu inocencia. La filosofía que se pone aquí en la picota es la de Calicles, y se recuerda el argumento de Antifonte de que la ley favorece al culpable tanto como al inocente. Todo el argumento de las *Nubes* gira en torno a la añagaza de «Sócrates» de enseñar a sus alumnos cómo escapar a las sanciones legales de las malas acciones. Instruido por él, Fidípides defiende el pegar a su padre: es bueno «descuidar las leyes establecidas» (1400), y ello, aunque «en ninguna parte el *nómos*» [124] sea «justo» (1405). (Es «la justicia de la naturaleza» según Calicles.) El autor del *nómos* no era sino un hombre como tú y como yo, entonces ¿por qué no habría de establecer yo un nuevo *nómos,* conforme al cual los hijos puedan pegar a sus padres en compensación de los golpes que recibieron de ellos? Esto es una parodia, pero en Antifonte vemos defendido con toda seriedad que el sagrado deber de respetar a los propios padres era «contra la naturaleza».

Dado que «naturaleza» y «necesidad natural» aparecen tan ampliamente en estas diatribas antinómicas, no es nada sorprendente que, como ya hemos observado [125], debieran mucho a los escritores que se dedicaban «a la Naturaleza», los filósofos naturales presocráticos. Aristófanes caricaturiza su lógica en un argumento utilizado por Estrepsíades contra uno de sus acreedores: «¿De qué te va a servir cobrar tu dinero si eres tan ignorante de los fenómenos meteorológicos?» [126]. No se podría hacer nada mejor que cerrar esta relación de los defensores inmoralistas de la naturaleza contra la ley, con el resumen que hace Platón de los argumentos de éstos en las *Leyes* [127]. Las cosas más grandes y bellas del mundo son obra de las leyes de la naturaleza o del azar

[124] οὐδαμοῦ νομίζεται (1420). Cf. *Aves* 757 sig. εἰ γὰρ ἐνθάδ' ἐστὶν αἰσχρὸν τὸν πατέρα τύπτειν νόμῳ, τοῦτ' ἐκεῖ καλὸν παρ' ἡμῖν.

[125] *Supra,* págs. 67 y sig., y 106.

[126] *Nubes* 1283. La práctica de tomar a los animales como modelos nuestros ya se ha mencionado (*supra,* pág. 111, n. 102), y Aristófanes tiene también la respuesta para ello. Cuando Fidípides justifica el pegar al padre refiriéndose a los hábitos nada filiales de los gallos, su padre replica: «Si quieres imitar a los gallos, ¿por qué no comes escarbando en la basura y te posas para domir en un palo?» (*ibid.,* 1430). Y es justo añadir que los relatos de los dioses (*e.gr.,* el frecuente adulterio de Zeus) podrían invocarse también en ayuda de los débiles (*ibid.,* 1080). La tosquedad de la religión popular, basada en Homero, contribuyó lo suyo al crecimiento del humanismo irreligioso. (Cf. Platón, *Leyes* 886b-d.) Esto se discutirá más adelante (cap. IX).

[127] 889a sigs. La primera parte del pasaje está traducida íntegramente en el vol. I, pág. 145.

(que es lo mismo). Los cuatro elementos, y los cuerpos resultantes de ellos: la tierra, el sol, la luna y las estrellas, son materia enteramente inanimada. Al moverse arrastrados cada uno por el azar de su propia fuerza, los elementos se acoplan íntima y convenientemente —lo cálido con lo frío, lo seco con lo húmedo, lo blando con lo duro— y, fundiéndose por la necesidad del azar [128], generaron el universo entero y todo lo que en él hay. El arte y los proyectos *(téchnē)* [129] vinieron después, como una fuerza más insignificante de origen puramente humano, cuyas creaciones apenas tienen escasa verdad o entidad a su lado. Las únicas artes que merecen algo la pena son aquellas que, como la medicina, la agricultura y la gimnástica, ayudan a las fuerzas de la naturaleza. La política tiene poco de común con la naturaleza, siendo más bien cuestión de arte, y la legislación no tiene en absoluto nada que ver con la naturaleza, se basa por completo en el arte, es artificial, y sus postulados están faltos de verdad.

Los dioses mismos no tienen existencia por naturaleza, sino como producto de un humano artificio, y son distintos de un lugar a otro de acuerdo con las convenciones locales. En cuanto a la bondad, hay cosas buenas por naturaleza y cosas buenas por *nómos*; pero, en cuanto a la justicia, las cosas justas la naturaleza las ignora. Los hombres están siempre discutiendo entre sí sobre ellas y cambiándolas continuamente, y aquellas que resultan del cambio son válidas para el momento en que éste se hace, y deben su existencia más a convenciones artificiales que a la naturaleza. Es con teorías como éstas con las que los agitadores incitan a la juventud a la impiedad y a la sedición, empujándolos a adoptar la «vida conforme a la naturaleza», consistente en vivir dominando a los demás en lugar de servir a los hombres conforme a las leyes.

He citado este pasaje de Platón como la mejor exposición de la forma en que el antinomismo egoísta del estilo de Calicles se apoyaba, o al menos buscaba confirmación, en la ciencia natural de la época. La yuxtaposición atribuida a Arquelao («los seres vivientes surgieron en el principio del lodo, y la justicia y la vileza no existen naturalmente sino por convención», cf. *supra*, pág. 67) era menos incongruente de lo que parece. En general, las teorías cosmogónicas se describen en términos generales como aplicables a la mayor parte de los

---

[128] κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης. Para la relación entre τύχη y ἀνάγκη, con especial referencia a los atomistas, ver vol. II, págs. 424-427. Además de en los atomistas, las opiniones cosmogónicas resumidas aquí nos hacen pensar, particularmente, en Empédocles, frs. 59 y 35, *vv.* 16 sig. (vol. II, pág. 213).

[129] No hay ninguna palabra en nuestro idioma con la misma comprensión ni extensión semántica que el término griego *téchnē*. «Arte» es una palabra limitada semánticamente tanto por sus connotaciones estéticas como por el hecho de la oposición entre «las artes» y las ciencias naturales. A los que no saben griego puede serles de ayuda el propio término griego: su incorporación en nuestro «técnico» y «tecnología» no es fortuita. Incluye todas las ramas de la producción humana o divina (cf. Platón, *Sof.* 265e), o de inteligencia aplicada, como opuestas al trabajo espontáneo de la naturaleza.

sistemas presocráticos. Empédocles y los atomistas [130] están tal vez aludidos con más fuerza, pero la mezcla imprevista de los «opuestos» para producir la primera estructura del cosmos y en consecuencia, los seres que contienen es una característica común a partir de Anaximandro. Los fundamentos generales no-teísticos de la ciencia presocrática eran suficientes para los oponentes humanísticos de Platón; no se molestaron demasiado en distinguir sutilmente entre ellos.

Sería, igualmente, un error el buscar un único autor de las opiniones éticas que son el objetivo principal de Platón. Protágoras, Critias, Pródico, Antifonte e, incluso, el joven Aristóteles han sido todos ellos sus defensores, y la variedad de nombres propuestos por famosos especialistas evidencia suficientemente la futilidad de la investigación [131]. Platón habla de creencias que, cuando él escribía, eran de común aceptación en los círculos influyentes y progresistas de Atenas. Los Sofistas tuvieron mucho que ver con su divulgación, y estaban en general acuerdo con sus premisas científicas. Las conclusiones éticas egoístas, sin embargo, que Platón encontró tan escandalosas, como hemos visto, no eran ni comunes a todos los Sofistas ni exclusivas de su profesión.

b) *Los humanitarios: la ley escrita y no escrita.*

Una crítica de la ley, y de una concepción legal de la justicia y del derecho, en favor de la llamada «naturaleza» o «libertad», casi siempre ha tenido dos aspectos. Puede ser egoísta y brutal, como la hemos visto en la forma de Calicles o, por otra parte, puede ser totalmente bienintencionada porque, en palabras de una autoridad moderna que se describe a sí mismo como un «anarquista moralizante» (¿acaso no es una buena descripción de Antifonte?),

> no podemos defender la complaciente creencia positiva de que sólo la ley del Estado es una ley propiamente dicha... Sabemos que la ley se puede usar como un instrumento de la policía... Hemos oído hablar de ello e, incluso, nos hemos encontrado con víctimas de leyes opresoras, brutales y degradantes. Creemos que... los Derechos Humanos deben prevalecer sobre las leyes positivas [132].

[130] J. Tate (*CR,* 1951, pág. 157) objetó que, ya que la mayor parte de los oponentes de Platón en *Leyes* X afirmaban que el movimiento tenía un comienzo, no podían ser atomistas. No todos, sin embargo (895a6-7). Cf. también la n. de England sobre 889b5.

[131] Para un resumen de los diversos intentos de identificación, ver Untersteiner, *Sof.,* fasc. IV, págs. 180 y sig. Él mismo se inclina por Antifonte, opinión que es criticada por Burkert en *Gött. Gel. Anz.,* 1964. La última discusión del pasaje (a la fecha de esta publicación en inglés) es la de Edelstein en *The Idea of Progress* (1967), págs. 27 y sigs.

[132] A. H. Campbell, «Obligation and Obedience to Law», en *Proc. Brit. Acad.* de 1965. La mayoría de las cuestiones que plantea aparecen en el debate ético del siglo v, y será interesante tenerlas presentes mientras lo investigamos. Establece este autor como su tema principal el siguien-

Igualmente de Antístenes, el discípulo de Gorgias (cf. *infra*, pág. 306, n. 88), que llegó a ser un devoto seguidor de Sócrates, se dice que sostuvo que «el hombre sabio en su actividad como ciudadano debe guiarse no por las leyes establecidas sino por la ley de la *areté*»[133].

La defensa altruista de la *phýsis* contra el *nómos* puede tener diversas aplicaciones. Puede dar lugar, y de hecho lo hizo, a ideas de igualdad y de cosmopolitismo así como de unidad de la humanidad. Hubo algunos (uno de los cuales fue Antifonte, cf. *infra*, págs. 155 y sigs.) dispuestos a declarar que las distinciones basadas en la raza, el origen noble, el *status* social o la riqueza, lo eran solamente por *nómos*. Hubo ideas revolucionarias de incalculable potencia, y deben ser tratadas aparte. Este capítulo concluirá con una más próxima consideración del concepto de «ley no escrita» que ha sido mencionado anteriormente (págs. 33 y sig., 64 y sig.) y que es parte integrante de la relación general entre *nómos* y *phýsis*, que es nuestro tema presente[134].

Es impracticable y artificial hacer una ruptura entre siglos, en el 400 a. C. o a la muerte de Sócrates. Ya que las mismas cuestiones se plantearon en los mismos términos a lo largo, tal vez, de cien años, no podemos ignorar la existencia de Aristóteles o de Demóstenes como tampoco la de Hipias o de Eurípides. A lo que estamos asistiendo en este período es al nacimiento del concepto de ley natural, tal como fue entendido más tarde por pensadores

---

te problema: ¿Hay obligación moral de obedecer todos los preceptos de la ley, precisamente por ser la ley? Entre las cuestiones que plantea, están éstas:

1. ¿Puede haber seguridad sin una moralidad común? (Está arguyendo contra la respuesta negativa de Lord Devlin, que era también la de Protágoras, cf. *supra*, pág. 74.)

2. En caso afirmativo, ¿significa esto que la existencia de una opinión común, que es lo que quienes la defienden parecen significar con «moralidad» (es un aspecto de lo que los griegos significaban con *nómos*), justifica su aplicación jurídica?

3. ¿Se puede detectar un bloque común de ideas sobre lo bueno y lo malo, y, en caso afirmativo, se podrá hacer coextensivo con la jurisdicción de un sistema legal? (En términos griegos, ¿νόμιμον = δίκαιον?)

Y sostiene que:

1. La desaprobación de mi conducta por otros no demuestra que esté equivocado, y menos aún que merezca una penalidad.

2. La «moralidad» (= opinión pública, *i.e. nómos*) puede ser diferente en distintos lugares y tiempos. Pone como ejemplo los valores morales de West Highlands comparándolos con los de Londres, y la llamada «nueva moralidad» del sexo, corriente en la década de los 60. (Cf. *supra*, pág. 28 y n. 4.)

3. La ley puede prohibir lo que yo considero beneficioso, o bien permitir o mandar lo que yo considero malo.

La conferencia de Campbell tenía en el punto de mira de sus críticas «The Enforcement of Morals» de Devlin, originalmente en *Proc. Brit. Acad.*, de 1959, si bien el mismo año en que apareció aquélla, Devlin volvió a publicar su trabajo con otros seis, teniendo en cuenta las críticas que había suscitado y que él consigna en una bibliografía. (*The Enforcement of Morals*, 1965.)

[133] D.L., VI, 11. Para Antístenes, ver *infra*, págs. 295 y sigs.

[134] Para las «leyes no escritas» en general, ver Hirzel, Ἄγραφος νόμος; Cope, *Introd. to A.'s Rhet.*, Apénd. E al libr. I, págs. 239-44; Ehrenberg, *S. and P.*, caps. 2 y 4.

que van desde los estoicos hasta Rousseau [135]. El primer uso del propio término (por el Calicles de Platón, cf. *infra,* pág. 110), fue tal vez desafortunado, y una asociación verbal de las «leyes no escritas» con *phýsis* aparece solamente, en las fuentes de que disponemos, en los autores del siglo IV. Hablando de la conveniencia de castigar el crimen deliberado, pero no el error involuntario, Demóstenes dice (*De cor.* 275): «No solamente se encontrará esto en las leyes [positivas], sino que también *la naturaleza misma* lo ha deslindado por medio de las *leyes no escritas* y en los corazones de los hombres» [136]. Aristóteles, primero, equipara las leyes no escritas con las universales y, después, llama leyes universales a las que son «conforme a la naturaleza» (*Ret.* 1368b7, 1373b6, 1375a32). Pero los defensores del siglo V de las leyes no escritas, lo fueron a la vez de la *phýsis* contra las limitaciones y errores de los *nómoi* positivos.

Uno de ellos fue el Sofista Hipias, quien, según Platón (*Hip. May.* 285d), era una autoridad en «todo lo relacionado con la historia antigua en general, y en particular en lo referente a cómo se fundaron las ciudades en los tiempos primeros». En el *Protágoras* de Platón, elogia a la *phýsis* como destructora de las barreras que el *nómos* había levantado entre los hombres (cf. *infra,* pág. 164), y Jenofonte (*Mem.* IV, 4, 14 sigs.) lo presenta cuestionando la equivalencia de la justicia con la observancia de la ley, sobre la base de que las leyes no son más que acuerdos temporales que no pueden ser tomados en serio, ya que a menudo son abolidos y cambiados por los mismos hombres que los hicieron. Sócrates, habiéndose opuesto a este argumento, llega a preguntarle si sabe algo de las leyes no escritas. Él dice que sí, y las designa (al igual que Aristóteles después de él) como las que son observadas del mismo modo en todos los países. Dado que ni todos los que las observan han podido reunirse, ni hablarían el mismo idioma en el caso de que se juntaran, tienen que haber sido estatuidas por los dioses. Los primeros ejemplos de leyes que se les ocurren, a él y a Sócrates, son la de venerar a los dioses y la de honrar a los propios padres [137]. En cuanto a la prohibición del incesto y al deber de corresponder a los beneficios, está dudoso que lo sea, dado que tales leyes no son observadas universalmente [138], pero Sócrates arguye que decir que una

[135] Cf. Salomon, *Savigny-Stift.,* 1911, págs. 129 y sigs.; la formulación, históricamente importante e influyente, de este concepto aparece por primera vez en tiempos postaristotélicos, sobre todo en la Estoa, pero la época de los Sofistas debe considerarse la primera, porque fue entonces cuando se plantearon por primera vez, de una forma definida y apremiante, las cuestiones que afectaban a la ley natural y preparaban el camino para dicha formulación.

[136] Respecto a Demóstenes, cf. también el contraste entre la ley escrita y la universal, en *In Aristocr.* 61, y el uso de ἄγραφα νόμιμα para describir las tradiciones no escritas del tribunal del Areópago (*ibid.,* 70, y *supra,* pág. 86).

[137] Esto era tradicional. Ver G. Thomson, *Oresteia,* vol. I, pág. 52, y vol. II, pág. 270. En cuanto a las leyes universales como divinas, cf. también Eur., fr. 346.

[138] Vale la pena tener presente la posibilidad de que Hipias posiblemente creyese en la unidad de la humanidad (cf. *infra,* pág. 165). El incesto repugnaba a los griegos, y su práctica entre pueblos no griegos se consideraba como un índice de su barbarie. Hermíone pretende escarnecer

ley es a veces quebrantada no es una prueba contra su validez, y sugiere un nuevo criterio: la transgresión de las leyes humanas puede evitar el castigo, pero la transgresión de las divinas, nunca. Los dos casos dudosos pasan este test (dice), porque el incesto es disgenérico y, por tanto, perjudicial para la raza, y la ingratitud lleva a la pérdida de los amigos. Es notable que estos argumentos podrían aplicarse igualmente a un mundo regulado no por dioses, sino por una naturaleza impersonal, y en realidad Antifonte hace la misma observación sobre el castigo, que es inevitable para la transgresión de los decretos de la naturaleza, pero no para un infractor ordinario de la ley [139]. Esto, sin embargo, difícilmente justifica la sorprendente conclusión de Levi de que «se cae por su propio peso que las leyes no escritas de que habla Hipias son, a causa de su significado naturalista, no religioso, totalmente diferentes de las mencionadas por Sófocles en el famoso texto, ya mencionado, de *Antígona* 450 sigs.» [140]. Lo cierto es que no está claro cómo puede decirse que el negar la sepultura a un hermano pueda acarrear su propio castigo de una manera natural de igual forma que (al menos según Sócrates) el incesto y la ingratitud, pero en cambio sí es verdad respecto al abandono de los propios padres, lo cual Hipias admite que está entre las leyes no escritas. No hay razón para no creer lo que Jenofonte pone en su boca, que «los dioses les pusieron esas leyes a los hombres» y que «todo esto parece obra de los dioses: pues la idea de que las leyes mismas deban contener en sí el castigo para los que las infringen, debe, pienso, proceder de un legislador mejor de lo que en los hombres cabe». No es fácil para nosotros, con una tradición teológica diferente, comprender el lugar de los poderes divinos en el pensamiento griego, que podían tener nombres y caracteres personales o podían igualmente ser lo que clasificaríamos como abstracciones: la Necesidad, la Persuasión, la Justicia. Para muchos de sus mejores pensadores era indiferente el adjudicar un poder benéfico a una divinidad o simplemente a un proceso natural. Ya hemos visto cómo

---

cruelmente a Andrómaca cuando le recuerda pertenecer a esa «ralea extranjera» entre quienes padres e hijos, hermanos y hermanas, tenían relaciones sexuales «y ninguna ley lo prohíbe» (Eur., *Andr.* 173-6). Sócrates habla como si se tratara sólo de infracciones ocasionales de la ley por parte de los individuos, pero Hipias sabía que existían sociedades enteras donde no existía una ley de ese género.

[139] Jen., *Mem.* IV, 4, 21 ἀλλὰ δίκην γέ τοι διδόασιν οἱ παραβαίνοντες τοὺς ὑτὸ τῶν θεῶν κειμένους νόμους, ἣν οὐδενὶ τρόπῳ δυνατὸν ἀνθρώτῳ διαφυγεῖν, ὥσπερ τοὺς ὑπ' ἀνθρώπων κειμένους νόμους ἔνιοι παραβαίνοντες διαφεύγουσι τὸ δίκην διδόναι, οἱ μὲν λανθάνοντες οἱ δὲ βιαζόμενοι. Cf. Antifonte, fr. 44A, col. 2, τὰ οὖν νόμιμα παραβαίνων εἰὰν λάθῃ τοὺς ὁμολογήσαντας, καὶ αἰσχύνης καὶ ζημίας ἀπήλλακται, μὴ λαθὼν δ' οὔ. τῶν δὲ τῇ φύσει ξυμφύτων ἐάν τι παρά τό δυνατὸν βιάζηται, ἐάν τε πάντας ἀνθρώπους λάθῃ, οὐδὲν ἔλαττον τὸ κακόν.

[140] A. Levi, *Sophia*, 1942, pág. 450, n. 13, citado por Untersteiner, *Sof.*, fasc. III, pág. 69. Levi sigue también a Dümmler (*Ak.*, pág. 255) y a Bignone (*Studi*, pág. 132, n. 1) en la curiosa opinión de que Jenofonte había puesto gran parte de la doctrina de Hipias en boca de Sócrates. El capítulo de Dümmler resulta, a veces, una construcción, más bien fantástica, de hipótesis sobre hipótesis.

el mismo hecho del progreso humano podía atribuirse indiferentemente a la acción de Prometeo o de la necesidad, a la experiencia y al tiempo. Por ello, Hipias no debió de ver incoherencia en oponer las leyes positivas a las divinas, ni en decir, en otro lugar, que «la ley es un tirano que con frecuencia violenta a la *naturaleza*» (Platón, *Prot.* 337d)[141].

En los poetas trágicos, como es explicable, las leyes no escritas son inequívocamente de derecho divino, las «leyes no escritas de los dioses», en cuyo nombre Antígona desafía el poder del Rey Creonte[142]. También en Sófocles, un coro del *Edipo Rey* (863 sigs.) habla de santidad en palabras y en acciones «cuyas leyes proceden de lo alto, engendradas en el celeste firmamento, cuyo padre no es otro que Olimpo, y ninguna naturaleza mortal[143] las dio a luz, ni nunca el olvido las envolverá en el sueño». Metafóricamente, puede decirse que estas leyes no escritas han sido «escritas por los dioses», como cuando Ión en la obra de Eurípides reprocha a Apolo su pecado contra una mujer mortal (440 sigs.): ¿cómo puede ser bueno para los dioses, que han escrito las leyes para los mortales, el que ellos mismos las desobedezcan? En Esquilo, el respeto a los padres (citado como una de las leyes no escritas en la conversación entre Sócrates e Hipias) lo describe el coro como «norma escrita en las leyes (θεσμίοις) de Justicia, deidad digna del mayor honor»[144].

En el famoso «Discurso fúnebre» (Tuc., II, 37, 3), Pericles coincide con Sócrates en alabar tanto la observancia de la ley positiva como la de las leyes no escritas: «Nosotros los atenienses prestamos obediencia a las leyes, y principalmente a las que están dictadas para la protección del oprimido y a las que, aun sin estar escritas, acarrean una reconocida vergüenza a los que las que-

[141] Para un buen ejemplo de la equiparación de las leyes naturales con las divinas, ver Hipócr., *De victu* 11 (VI, 486 L.): los hombres han establecido *nómos* para sí mismos, pero la *phýsis* de todas las cosas ha sido determinada por los dioses; lo que los hombres han establecido, esté bien o mal, jamás se mantiene en los mismos términos, pero lo que han determinado los dioses es justo y persiste para siempre. (Sobre la fecha del *De victu*, ver Kahn, *Anaximander*, pág. 189, n. 2.)

Esto, por supuesto, no se limita al mundo antiguo. Locke, en su segundo tratado, § 135, dice que la legislación «debe adecuarse a la ley de la naturaleza, *i.e.*, a la voluntad de Dios de la cual es una declaración».

[142] *Supra*, pág. 33. Dejar un cuerpo insepulto, se dice, una vez más, que es una burla de las leyes de los dioses, en *Áyax* 1343, y en Eur., *Supl.* 19.

[143] No ha de asignársele aquí ningún significado especial al uso de φύσις. θνατὰ φύσις ἀνέρων es, simplemente, una paráfrasis de θνατὸς ἀνήρ. Ver vol. II, págs. 359 y sig. Sobre este pasaje, ver también *supra*, pág. 85.

[144] *Supl.* 707. George Thomson observa acertadamente, a propósito de este verso, que «escrita en las leyes de Justicia» es sólo otra manera de decir que las normas de ese tipo no estaban escritas en los códigos de los legisladores mortales (*Oresteia*, vol. II, pág. 270). Cf. la δελτογράφος φρήν de Hades en *Eum.* 275. La larga nota de Thomson a *Eum.* 269-72 es excelente, y le debo a ella algunas de mis propias referencias al pasaje. Notas únicamente (pág. 269) que, en la conversación entre Sócrates e Hipias, es Hipias, y no Sócrates, el que arguye que las leyes no escritas podrían no haber sido hechas por los hombres y ser, en consecuencia, obra de los dioses.

brantan»[145]. Las leyes no escritas generalmente reconocidas, eran las que implicaban reverencia a los dioses, respeto a los padres, reconocimiento a los bienhechores y también hospitalidad a los extranjeros. El deber religioso está especialmente considerado en otra cita de Pericles contenida en el discurso contra Andócides atribuido a Lisias (Pseudo-Lis., *Or.* 6, 10):

> Dicen que Pericles una vez aconsejó que, en casos de impiedad, deberíais invocar no solamente las leyes escritas acerca de ello, sino también las no escritas, de acuerdo con las cuales los Eumólpidas [sacerdotes hereditarios de Eleusis] tomaban sus decisiones, leyes que nadie ha sido capaz de invalidar ni se ha atrevido a contradecir, y de las que nadie conoce a su autor; porque de esta forma creen que el que las quebranta pagará castigo no sólo a los hombres, sino también a los dioses.

Thomson ha puesto de relieve el sorprendente paralelo entre el «de las que nadie conoce su autor» del orador, y las palabras de Antígona acerca de las leyes no escritas, que «nadie sabe de dónde surgieron»[146].

La opinión de Platón sobre una democracia que ha degenerado hasta la forma extrema que lleva a la tiranía, es la de que los ciudadanos «hacen caso omiso de todas las leyes, escritas o no, en su determinación de no tener ningún señor por encima de ellos»[147]. En las *Leyes* habla de nuevo de las leyes no escritas.

> Todo esto que ahora estamos discutiendo [dice el interlocutor ateniense (793a)] es lo que el pueblo en general llama «leyes no escritas»; y todo el conjunto de preceptos que suele designarse como «leyes de nuestros antepasa-

[145] Gomme (*Comm. on Thuc.*, vol. II, pág. 113) menciona como una diferencia entre Sófocles y Pericles el que, para este último, la ley no escrita difícilmente era divina. Pero sus oyentes seguro que creerían que era divina, y él les estaba hablando de manera que pudiesen entenderlo. Para una comparación entre la *Antígona* y el *Epitáphios* de Pericles, ver Ehrenberg, *S. and P.*, págs. 28-44, y su crítica en Gomme, *loc. cit.* Otra diferencia entre Sófocles y Tucídides, dice Gomme, consiste en que, para el primero, la ley no escrita era universal, mientras que Tucídides «probablemente» estaba pensado sólo en los νόμιμα griegos. Para los griegos, esta disposición no tenía unos límites precisos: a la misma ley que ordenaba enterrar a los muertos, se la llama τὸν Πανελλήνων νόμον y νόμιμα θεῶν, en Eur., *Suplic.* (526 y 19). El hecho es que, hasta el siglo v, los griegos *ignoraron* ampliamente al mundo bárbaro: «el mundo» era el mundo griego y «los dioses» eran los dioses griegos.

[146] Me siento inclinado a cuestionar la opinión de Ehrenberg sobre este pasaje, que le lleva a decir que, para Pericles, «ni siquiera las leyes sagradas de Eleusis formaban parte de un mundo divino contrapuesto a un orden obra del hombre» (*S. and P.*, pág. 47).

[147] *Rep.* 563d, ἵνα δὴ μηδαμῇ μηδεὶς αὐτοῖς ᾖ δεσπότης, es, probablemente, una deliberada alusión al alarde de Demarato en los grandes días de Grecia: ἔπεστι γάρ σφι δεσπότης νόμος (*supra*, pág. 77). Hirzel señala este pasaje de Platón como en abierta contradicción con el elogio de Pericles de la democracia ateniense, pero Platón está hablando de un Estado en el que el ideal democrático de libertad ha alcanzado el estado de ἀπληστία que es su ruina. No hay indicios de que Atenas hubiera alcanzado este estado en los días de Pericles, antes del nacimiento de Platón.

dos» es algo semejante a esto [148]. Y lo que dijimos hace poco, de que no se las debería llamar leyes ni tampoco pasarlas por alto, estaba bien dicho. Ellas son los lazos que mantienen unida a toda sociedad política [149], los eslabones entre las leyes que están ya en códigos escritos y las que aún no han sido promulgadas; vienen a ser, en verdad, un cuerpo de preceptos ancestrales y de la Edad de Oro que, si se conciben y se ponen en práctica rectamente, protegen y salvaguardan [recubren] las leyes escritas hasta el momento dictadas, pero que, si se desvían del recto sendero, llevan todo a la ruina, como ocurre en un edificio cuando los soportes centrales del constructor ceden... Teniendo esto presente, debemos atar por todas partes nuestra nueva ciudad con todo aquello que merezca el nombre de ley, costumbre o uso.

El impudor es un ejemplo de la clase de cosas que Platón sugiere que debería ser objeto de disuasión por parte de la «ley no escrita», habituando a los ciudadanos a un sentido del pudor, mejor que mediante una prohibición legal (*Leyes* 841b); y cita (como el Sócrates de Jenofonte) el incesto como un caso en el que tal ley no escrita es un disuasor adecuado (*ibid.* 838a-b).

Aristóteles aborda el tema con su característico celo clasificatorio. En primer lugar, en la *Retórica* I, cap. 10 (1368b7), divide la ley en particular y universal: «particular» es la ley escrita que sirve de norma a un determinado Estado, la «universal» abarca todas las leyes que, sin estar escritas, son admitidas por todos. En el cap. 13, sin embargo, después de la misma división inicial (1373b4) en particular y universal (y de una equiparación de la «universal» con la ley «natural»), procede a dividir las leyes mismas de que se sirve cada Estado en escritas y no escritas. En este momento debería recordarse que el objeto del capítulo es clasificar las acciones justas y las injustas. La división de las leyes está subordinada a este fin, porque los actos justos e injustos «se han definido respecto a las dos clases de ley» [150]. La ley de la naturaleza existe

[148] ἄγραφα νόμιμα y πατρίους νόμους. Aunque νόμιμα pudiera ser un término más vago que νόμος, es obvio que a veces se podían usar indistintamente. Cf. νόμιμα θεῶν en Eur., *Supl.* 19, y τοὺς θεῶν νόμους en Sof., *Áyax* 1343 (ambos se refieren al entierro de los muertos), así como las variaciones perceptibles en Dem., XIII (*In Aristocr.*), 61 y 70. Al decir que no se las debería llamar νόμοι, Platón está aludiendo a su observación, en 788a, de que la educación y crianza de los niños es una cuestión de enseñanza o instrucción y de recomendación, más que de ley.

[149] Cf. Devlin, *E. of M.*, pág. 10: «La sociedad no es algo que se mantenga unido físicamente, sino por los lazos invisibles de un pensamiento común. Si tales lazos se ralajasen demasiado, los miembros se disgregarían. La moral colectiva, forma parte de esos vínculos, que son parte, a su vez, del precio de la sociedad; y la humanidad, que necesita de la sociedad, debe pagar ese precio.» (Hay aquí también algo de Protágoras.) Para Platón, δεσμοί eran una necesidad; para Antifonte, un íncubo (fr. 44 A, col. 4).

[150] En las *Éticas* (1134b18 sigs.), Aristóteles sostiene que existen dos formas, una natural y otra legal, de justicia. Algunos, dice, han dudado de la existencia de una φύσει δίκαιον, porque lo que es natural es constante (el fuego quema siempre y en todas partes), mientras que τὰ δίκαια κινούμενα ὁρῶσιν. Éstas son las dudas de la época sofística, que cuestionaban las certidumbres de un Solón o de un Esquilo. Aristóteles contrapone un argumento un tanto oscuro e insatisfacto-

porque «existe, realmente, lo bueno y lo malo por naturaleza y universal, independientemente de ninguna mutua comunidad ni pacto [*o* acuerdo]»; y cita como ejemplos la famosa reivindicación de Antígona y el fr. 135 de Empédocles. Hay, pues (1374a18), dos clases de cosas buenas y malas, las unas determinadas en lo escrito y las otras no; estas últimas se subdividen, a su vez, en *a)* virtud y maldad más allá de lo que la ley consigna, que son sancionadas, respectivamente, con elogios, honores y dones o con invectivas y deshonra (*i.e.*, castigos y premios no consignados en las leyes; ejemplo de lo primero son la gratitud y la correspondencia por los beneficios, así como la disposición para ayudar a los amigos); y *b)* actos que, aunque pudieran ser objeto de una ley positiva, son omitidos por ella, dada la imposibilidad de tener en cuenta toda la variedad de casos dentro del marco de las normas generales: aquí lo no escrito es, simplemente, un complemento de lo escrito. Se conoce como equidad (τὸ ἐπιεικές) [151].

La pasión por reducir todo a una forma clasificada es siempre peligrosa, y Aristóteles no se ha escapado de su trampa. Como ha hecho notar Hirzel [152], las divisiones son inconsistentes, y los pasajes del cap. 10 y de los caps. 13-14 pertenecen probablemente a diferentes discusiones. Pero, aunque haya dos clases de leyes no escritas, no son contradictorias, y Aristóteles sostiene ambas opiniones: *a)* los *nómoi* particulares son la leyes de cada pueblo tanto escritas

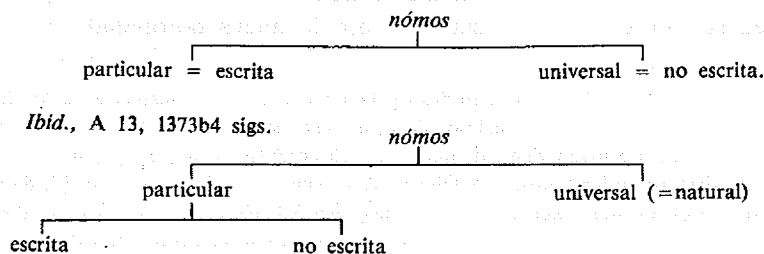
---

rio, que refleja en su propia mente el conflicto entre platónicos y Sofistas y que termina con un aserto falto de convicción de que «sólo una constitución natural es universal, es decir, la mejor». Barker aporta un interesante comentario, aunque probablemente demasiado sutil, sobre este pasaje, en su introducción a *Natural Law* de Gierke, pág. XXXV.

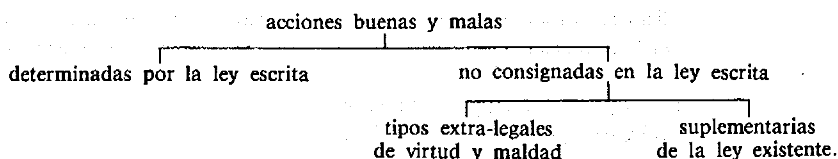
[151] Sobre el significado de equidad en Aristóteles, ver también W. von Leyden en *Philosophy*, 1967, págs. 6-8.

[152] Hirzel, Ἄγρ. νόμ., pág. 10. Las clasificaciones de Aristóteles pueden estructurarse de la siguiente manera:

Ret. A 10, 1368b7 sig.



La clasificación, por otra parte, de las acciones buenas y malas, de 1374a18, puede esquematizarse así:



como no escritas, estas últimas (basadas en sus costumbres y tradiciones) no contradicen sino que complementan a las primeras; *b)* las «leyes no escritas» son también las leyes universales, naturales, como se dice en la *Antígona* y en Empédocles.

Debe recordarse que Aristóteles está escribiendo un manual de retórica, basado en manuales precedentes. Su objeto no es comprobar que la ley eterna de la naturaleza permanece, sino mostrar cómo puede un letrado servirse ora de la ley escrita ora de la no escrita para mejor servir a su causa. Así, en el cap. 15, continúa mostrando cómo pueden aplicarse en la práctica las teorías que ha desarrollado. Si la ley escrita está contra su causa, apelará el letrado a la ley universal, insistiendo en su mayor equidad y justicia. Las palabras de juramento de los miembros de un jurado, «con mi mejor conciencia», significa que no seguirá siempre la ley escrita. La ley universal es la ley de la equidad, la inmutable ley de la naturaleza [153], mientras que las leyes escritas son inestables. Citará, a continuación, la *Antígona,* y declarará que las leyes escritas no cumplen el verdadero propósito de la ley, etc. Si, por el contrario, las leyes escritas apoyan su causa, explicará que el juramento de los miembros del jurado no los exime del cumplimiento de la ley, sino que únicamente los protege de la culpa de perjurio si la interpretan mal; que nadie escoge el bien absoluto, sino lo bueno para él [154]; que el no hacer uso de las leyes es tan malo como el no tenerlas; y que no sirve de nada ser más listo que el médico.

Éstos son los trucos que Gorgias y sus semejantes enseñaban, más o menos, a sus discípulos, y escribían en sus *téchnai,* y el pasaje muestra hasta qué punto el auge de la retórica y la pasión por las disputas entre los griegos, contribuyeron a una poco escrupulosa subordinación de los conceptos éticos a las conveniencias del momento. En sí misma, la doctrina de las leyes no escritas, válida en todos los tiempos y para todos los hombres —*nómoi* que están enraizados en la *phýsis,* y al mismo tiempo de ordenación divina y de un elevado tono moral—, favorece las tradiciones arcaicas, tanto filosóficas como populares, que estaban siendo amenazadas entonces por la nueva moralidad.

---

[153] Bignone (*Studi,* pág. 129, n. 1) ve en estas palabras una clara reminiscencia de Antifonte. También podrían serlo de Hipias, e, incluso, de otros; pero sirva, al menos, esta observación como una prueba más, si a mano viene, de que Aristóteles está simplemente repitiendo nociones ya familiares en tiempos de los Sofistas. A Hirzel (Ἄγρ. νόμ., pág. 8) le resulta difícil de comprender cómo Aristóteles pudo decir aquí τὸ ἐπιεικές que ἀεὶ μένει καὶ οὐδέποτε μεταβάλλει en vista de la variedad que en principio le había asignado. Es asombroso cómo determinados especialistas precedentes parecen haber analizado solemnemente este pasaje como una seria afirmación de las opiniones de Aristóteles, cuando se trata de una de las dos opuestas ἀντιλογίαι a usar cuando lo pidiera la ocasión en orden a conseguir la victoria ante un tribunal. (Skemp es una excepción, *Plato's Statesman,* pág. 198.) Sobre la noción de ἐπιεικές, ver Cope, *Introd. to Rhet.*, págs. 190-3.

[154] «*Sc.* y nuestras leyes escritas, que fueron hechas para nosotros, pueden no alcanzar el ideal abstracto de perfección, pero probablemente nos sirvan mejor que si lo alcanzasen» (Rhys Roberts, Oxf. Trans., *ad loc.*).

Para Hesíodo la justicia descansaba en la ley de Zeus, como para Heráclito todas las leyes humanas eran emanaciones de la divina (cf. *supra,* pág. 64), y Empédocles (fr. 135) pudo hablar de una ley para todos, «que se extiende a través del ancho aire y de la inmensa luz del cielo». El trasfondo religioso de todo esto, fue visto de manera inmejorable por Solón en sus palabras de finales del siglo VII. Nadie escapa a lo que los dioses inmortales establecen. La prosperidad basada en una mala conducta es inevitablemente insegura, porque Zeus es el guardián de la ley moral. Antes o después, el golpe caerá, aunque Zeus deba ser benigno para castigar y los que lo sufran puedan ser los hijos del ofensor. Es la vieja doctrina, que vemos también expuesta en Esquilo, según la cual «el que la hace la paga»; *hýbris* va seguida inevitablemente por *átē,* el destino, bajo la autoridad de Zeus que «vigila el final de todo». En un vigoroso símil, Solón compara el juicio de Zeus a un vendaval de primavera que remueve el mar hasta sus más profundos abismos, arrasa las cosechas de la tierra y, al mismo tiempo, limpia el cielo de nubes, de tal forma que el sol brilla una vez más con toda su fuerza.

Varios especialistas han observado que en este pasaje «la venganza de Zeus cae con la certeza y la fuerza de un fenómeno de la naturaleza», y que «Solón nos da la primera muestra de la legalidad de la naturaleza».[155] —seguramente una prueba adicional contra la hipótesis de que las leyes no escritas «naturalistas» de las que habla Hipias son, necesariamente, diferentes de las que se sostienen como divinas en la *Antígona* (cf. *supra,* págs. 124 y sig.).

Aristóteles ha mostrado cómo las leyes no escritas podrían ser invocadas por un abogado sin escrúpulos en interés de un caso particular. Había efectivamente un peligro de abuso, sobre todo cuando el ideal de una aristocracia benevolente y paternal había dado paso a la suprema realización del genio político griego, la *pólis* o ciudad-estado, en la cual la constitución escrita era la garantía de los derechos de un ciudadano y el baluarte contra la tiranía y la opresión, y la consigna era *isonomía,* igualdad ante la ley [156]. Así como la *phýsis* podía ser invocada tanto para apoyar los ideales humanitarios como los intereses de la agresión y la subversión del gobierno constitucional, igualmente la idea de una ley no escrita que, originalmente, ponía el acento en el gobierno moral del universo, podía, en una sociedad más democrática, parecer simplemente retrógrada y como una amenaza para la seguridad de los derechos humanos, duramente conquistados, y que estaban escritos en el código.

---

[155] Lesky, *Hist. Gr. Lit.,* pág. 125; Snell, *Disc. of Mind,* pág. 212. Solón, dice Snell, está utilizando el tipo de símil de Homero, pero con una nueva intención, para expresar «no tanto las explosiones individuales de energía, como la necesidad que las impulsa, no el suceso único, sino las condiciones continuas». Esta perspicacia «lo sitúa en el umbral de la filosofía». Se podría comparar con la δίκη cósmica de Anaximandro. (Los pasajes referidos de Solón, aparecen en el fr. 1 de Diehl.)

[156] Sobre ἰσονομία y democracia, ver *infra,* pág. 153, n. 5.

La democracia restaurada a finales del siglo v decretó que «el magistrado, en ningún caso podía hacer uso de la ley no escrita», que las leyes deberían tratar a todos los ciudadanos por igual, sin distinción, y que deberían ser expuestas al público para que todos las vieran (Andócides, *Me myst.* 85). Teseo, al condenar la tiranía en las *Suplicantes* de Eurípides (429 sigs.), dice que «bajo las leyes escritas, la justicia es igualitaria tanto para el pobre como para el rico; el más débil triunfa sobre el más fuerte si su causa es justa». Esto sucede «cuando el *dêmos* es el señor (*o* soberano) del país».

La diferencia entre Sófocles y Eurípides es aquí interesante. Podría parecer que Sófocles, en la *Antígona,* es un apasionado defensor de la ley no escrita, y Eurípides de la escrita [157]. Aunque ambos se opusieran al tirano, y Sófocles, que aceptó completamente su parte de deberes públicos, fuera en igual medida defensor de las salvaguardias constitucionales y legales. En la misma *Antígona* (367 sig.), el coro declara que el asombroso ingenio del hombre solamente será para bien si permanece dentro del marco de la *pólis* y respeta las leyes del país [158], y en *Edipo en Colono,* Teseo recrimina a Creonte porque, «habiendo llegado a una ciudad que observa la justicia y que nada decide fuera de la ley, tú desprecias las leyes vigentes» (912 sigs.). No necesitamos aquí el término «escritas» que nos diga que Sófocles está pensando en la ley positiva y formulada, tal como se entendía en la Atenas de su tiempo. A la inversa, el Teseo de Eurípides, en la misma obra en la que insiste sobre la necesidad de las leyes escritas, está afirmando el mismo sagrado deber que Antígona, el deber de enterrar a los muertos. Al hacerlo, dice, observaré el *nómos* común de Grecia (526 sig.), y su madre Aetra acusa a Creonte de «burlarse de los *nómima* de los dioses» (19).

Nadie puede negar que hay aquí una diferencia de modulación y de énfasis entre los dos poetas. Eso no puede explicarse por motivos cronológicos [159], aunque en cierto modo representan a dos generaciones, porque a Eurípides lo atraían mucho más que a Sófocles las modernas corrientes sofísticas de pensamiento. Igual que Protágoras, él supo que había dos aspectos en cada cuestión, y disfrutó tanto como Hipias de la «competición de palabras», a la cual se entregan sus personajes [160]. El debate entre Teseo y el heraldo sobre si los

[157] Así, Hirzel, Ἄγρ. νόμ., págs. 69-71, en una interesante polémica, sobre la cual, y en algunos puntos, me aventuro a discrepar.

[158] Pohlenz (*Kl. Schr.,* vol. II, pág. 352) compara a Sófocles con Protágoras en su respeto por la ley como el más alto logro cultural del hombre.

[159] En la medida en que puede conjeturarse, la *Antígona* se estrenó alrededor del 420, y el *Edipo en Colono* póstumamente, en el 401.

[160] Cf. fr. 189 (del Antíope):

ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
ἀγῶνα θεῖτ᾽ ἄν εἰ λέγειν εἴη σοφός.

Para ἅμιλλαι o ἀγῶνες λόγων, ver *Supl.* 195, 427 sig.; *Med.* 546; *Or.* 491. Sobre el carácter agonístico de la sofística, ver *supra,* pág. 52.

guerreros muertos deben ser enterrados, deriva hacia una polémica sobre monarquía absoluta *versus* democracia. Aunque está claro de qué lado caen las simpatías de Eurípides, el heraldo no es una caricatura del valido de un tirano rimbombante, sino un competente sofista y orador. Mi ciudad, dice, no necesita usar la ley de la fuerza. Nadie puede inclinarla hacia un lado ni hacia el otro halagando su vanidad, agradándola de momento, pero perjudicándola a largo plazo [161]. Si todo un *dêmos* no puede juzgar correctamente, ¿cómo va a poder gobernar una ciudad? La educación lleva tiempo, y aunque un trabajador no sea tonto, su trabajo le impide dedicar la atención debida a los asuntos públicos. (¿Por qué estos argumentos tienen un sonido familiar? Es Sócrates en el *Gorgias* quien se lamenta de que los oradores en una democracia se dedican más a halagar al *dêmos* que a decirle lo que va a ser bueno para él, y es Sócrates en otra ocasión el que dice, como Hume, que «la pobreza y el duro trabajo degradan las mentes de la gente común» incapacitándolas para la política, que era un asunto para expertos con experiencia) [162]. La negativa (continúa el heraldo) a aceptar las demandas de Creonte significa la guerra. Vosotros podéis tener esperanza de ganarla: la esperanza ha sido la causa de muchos conflictos. Todos piensan que sus desgracias caerán sobre otros, no sobre ellos mismos. (De esa forma precisamente, previnieron los atenienses a los infortunados de Melos sobre los peligros de la esperanza en Tuc., V, 103) [163]. Si, cuando se vota, cada ciudadano pudiera visualizar su propia muerte en la batalla, Grecia se vería libre de la locura de la guerra. Todos sabemos cuánto mejor es la paz que la guerra, aunque renunciamos a ella por nuestro afán de esclavizar unos a otros, tanto hombres como ciudades. Un hombre sabio piensa en sus hijos, en sus padres, y en la seguridad de su país. Un líder impetuoso es un peligro: el verdadero arrojo consiste en la prudencia [164].

Aquí hay un hombre que ha estudiado los *téchnai* de Gorgias y otros, y que ha dominado todos los recursos retóricos. Cualquier argumento puede subordinarse al oportunismo del momento. Incluso el pacifismo (y nadie aventajó a Eurípides en su horror a la guerra; ver por ejemplo el coro de *Helena* 1151 sigs.) puede representarse con todo vigor en favor de un despiadado ultimátum.

[161] En una línea parecida, Hipólito —personaje muy diferente— dice con orgullo (*Hip.* 986): «no tengo habilidad para hablar ante la muchedumbre; mi sabiduría es, más bien, para pocos, para mis iguales. Y esto tiene su explicación. Aquellos que a juicio del sabio no cuentan [por su mediocridad], son los mejor dotados en el arte de la oratoria multitudinaria.»

[162] Hume, *Essays and Treatises* (Edimburgo, 1825), pág. 195. Para Sócrates, ver, por ejemplo, Jen., *Mem.* I, 2, 9, y *Ec.* 4, 2-3; Platón, *Rep.* 495d-e; Arist., *Ret.* 1393b3. Hay más sobre esto *infra*, págs. 390 y sigs.

[163] Parece haber sido un lugar común de la época. Antifonte escribió (fr. 58): «La esperanza no siempre es un bien. Muchos fueron precipitados por esperanzas a desastres irreparables: al final han sufrido en sí mismos lo que pensaban infligir a sus vecinos.»

[164] Cf. Polinices (otro personaje poco simpático) en *Fen.* 599:

ἀσφαλὴς γάρ ἐστ' ἀμείνων ἢ θρασὺς στρατηλάτης.

Para resumir un estado de cosas tan complejo, la expresión «leyes no escritas» se aplicaba, en primera línea, a ciertos principios morales tenidos por universalmente válidos o válidos, al menos, para todo el mundo griego [165]. Sus autores eran los dioses, y ninguna infracción podía quedar sin castigo. Estaban estrechamente vinculadas con el mundo natural, porque oponer el hombre a la naturaleza, en lugar de verlo como una parte de ella, es una costumbre más moderna que griega. Así, por ejemplo, Heráclito, que habló de todas las leyes humanas como alimentadas por la única ley divina, dijo también que si el sol abandonara su curso, las Furias, agentes de *Díkē,* lo atraparían. En contraste con estas ordenaciones celestes, cada país o ciudad tiene sus propios *nómoi.* Hicieron leyes para atender a sus propias creencias y necesidades, leyes que no tenían fuerza en otros lugares y que en su propio país podían ser alteradas para acomodarse a las circunstancias cambiantes. En general, se consideraría justo o bueno observar esas leyes, pero no tenían el ámbito ni la fuerza de las leyes divinas o naturales y, para las mentes inquietas de la época sofística, era una cuestión polémica el ver hasta qué punto *díkaion* y *nómimon* coincidían, y la respuesta dependía en gran parte de si el orador estaba dispuesto o no a incluir a los *nómoi* divinos bajo el segundo título.

Un segundo significado de «ley no escrita» se derivaba de la ambigüedad de la palabra *nómos* (cf. *supra,* en esta pág.).Dado que significaba tanto las costumbres de un país como sus leyes, «*nómoi* no escritos» significaba lo que en ese país se creía que era justo y equitativo, pero que en la práctica no podía incluirse en un corpus de leyes escritas. Aunque podían ser tenidas en cuenta al juzgar un caso particular (Ar., *Ret.* 1374a26 sigs.).

A mediados del siglo v iba ganando terreno una tendencia secular de pensamiento, a expensas del teísta que, de todas formas, no desapareció del todo. Junto con él, aparece una «naturaleza» impersonal, cuyos decretos eran absolutos, y su infracción inevitablemente castigada, como lo habían sido los decretos de los dioses. Pero no se seguían necesariamente de los preceptos de la moralidad tradicional porque, bajo las influencias de las teorías científicas mecanicistas, el mundo natural ya no estaba sujeto a leyes morales. Este efecto se puede ver en Antifonte, para quien el placer es el objetivo natural, y la antigua ley divina no escrita de que se debía honrar a los padres, es «con frecuencia contraria a la naturaleza». Para Calicles, la «ley de la naturaleza», que debería seguir todo hombre que tuviera la fortaleza y la determinación de hacerlo, justificaba el más crudo hedonismo y la más infame tiranía.

---

[165] Ver *supra,* pág. 127, n. 145. Sobre los llamados «Tres Mandamientos», ver Ehrenberg, *S. and P.,* págs. 167-72, que afirma con razón que la situación era mucho más fluida de lo que sugiere esta expresión. Tiene su interés el que tres de las leyes no escritas de Pericles (adorar y reverenciar a Dios, obedecer y respetar a los padres y mostrar agradecimiento y reconocimiento a los bienhechores) reaparecen en la lista de un escritor moderno de aquellos mandamientos que «Locke y la mayor parte de los demás teóricos» incluirían entre las leyes de la naturaleza (von Leyden, *Philosophy,* 1956, pág. 27).

La decadencia de las sanciones religiosas coincidía con el surgimiento del gobierno democrático, para el cual las leyes positivas, escritas, aparecían como salvaguardias contra la vuelta de la tiranía o de la oligarquía, basadas sobre la nueva concepción de «ley de la naturaleza». Esta última era forzosamente no escrita, y así, finalmente, el concepto de «ley no escrita» adquirió un avieso significado y fue eliminada de la sociedad moderna, más próxima a la igualdad.

Éste era el estado de la cuestión cuando Platón la abordó: en un extremo, la igualdad de todos los ciudadanos bajo un código de leyes escritas y publicadas y, en el otro, el ideal del hombre fuerte, héroe por naturaleza, que desprecia la ley en su marcha hacia un poder absoluto y ejercido egoístamente. Platón opuso a ambas, en primer lugar, su concepto de la naturaleza misma como una fuerza inteligente y moral y, en segundo lugar (*Político* 292 sigs.), su concepción del gobernante sabio, ilustrado y experto, poseedor de la ciencia del gobierno, cuyo recto ejercicio, inevitablemente, beneficiaría a su pueblo. Tal gobernante lo haría mejor sin leyes escritas, imponiendo a sus súbditos, de grado o por fuerza, los frutos de su razón científica, matando o desterrando cuando fuera necesario para el saneamiento y purificación de la ciudad en su conjunto. (Incluso el joven Sócrates no puede menos de protestar en este punto, a pesar de su docilidad.) La ley codificada no es más que un conjunto de torpes cálculos aproximados, que jamás podría abarcar con exactitud la infinita variedad de casos particulares. Un magistrado que gobernase con ella, comparado con el verdadero hombre de Estado, sería como un profano que intentara curar a un paciente consultando la enfermedad en un libro, al lado de un hábil experimentado médico que usara su experto juicio. Esta drástica conclusión se ve considerablemente modificada cuando Platón llega a admitir que, en ausencia del hombre de Estado ideal, un buen código de leyes proporciona la mejor «imitación» de su gobierno y que, en todos los Estados ordinarios, debe establecerse y reforzarse con el mayor rigor.

Finalmente, para recordar lo duradero que ha sido este dilema que los griegos fueron los primeros en abordar, nos basta releer los pasajes de Rousseau y de Locke citados más arriba (pág. 34) y, ya en el siglo xx, el juicio de Mr. Campbell, a los que se puede añadir como comentario lo que Ernest Barker escribió sobre la escuela de la Ley Natural de los siglos xvii y xviii:

> Para empezar, estaba la concepción corriente de que la Ley Natural, de alguna forma, dominaba sobre la ley positiva, hasta tal punto que los actos y decretos del Estado que fueran contrarios a sus prescripciones eran estrictamente nulos e inválidos, aunque en la práctica real, debido a la falta de mecanismos que los anulasen, esos actos y decretos retenían su validez. Tal concepción —aplicada de varias formas, unas veces con el mayor y otras con el menor grado de respeto por la ley real— era un válido eximente de la obligación política. El rebelde contra la autoridad establecida podía fácilmente apelar a una obediencia a la ley superior, y podía fácilmente alegar que simplemente estaba ejerciendo, o defendiendo, los derechos naturales de que disfru-

taba bajo esa ley... Un juez inglés, en 1614, formuló el *obiter dictum,* de que «incluso un acto del Parlamento hecho contra la equidad natural... es nulo en sí mismo; porque *jura naturae sunt inmutabilia,* y son *leges legum*».

Este concepto fue invocado indiferentemente en favor del populismo y del absolutismo, porque «la naturaleza podía ser utilizada para consagrar al monarca tanto como al pueblo». En la Guerra Americana de Independencia, «fue la *Law of Nature,* más que ninguna otra fuerza, la que hizo saltar la autoridad del Parlamento Británico y la conexión con la Gran Bretaña» [166].

APÉNDICE

PÍNDARO, SOBRE EL «NÓMOS»

Ninguna discusión de la antítesis *nómos-phýsis* puede quedar completa sin una mención de la famosa alusión de Píndaro al «*nómos* rey de todo, de los mortales y de los inmortales», pero no existe acuerdo respecto a su significado. Yo solamente puedo exponer las alternativas e indicar cuál me parece ser su sentido más probable.

El relevante pasaje es el fr. 152 Bowra, 169 Schr. Platón, en el *Gorgias* 484b, cita las primeras 4½ líneas y explica el sentido hasta el verso 7; los vv. 1-4 aparecen también en escol. Pínd., *Nem.* IX, 35, y los 5-7 en escol. sobre Elio Arístides (III, 408, 19 Dindorf). Una gran ventaja ha supuesto la publicación, en 1961, de un papiro (*OP* XXVI, 2450) con la mayor parte del poema a partir del v. 6 [167]. Cito los versos 1-8:

νόμος ὁ πάντων βασιλεύς
θνατῶν τε καὶ ἀθανάτων
ἄγει δικαιῶν τό βιαιότατον [168]
ὑπερτάτᾳ χειρί. τεκμαίρομαι
ἔργοισιν Ἡρακλέος
ἐπεὶ Γηρυόνα βόας
Κυκλώπειον ἐπὶ πρόθυρον Εὐρυσθέος
αἰτητάς [169] τε καὶ ἀπριάτας ἔλασεν.

El poema continúa con el robo, por parte de Heracles, de los caballos de Diomedes, e incluye una horrible, descripción de los caballos haciendo crujir con sus dientes los huesos de los hombres.

---

[166] Barker, introducción a *Natural Law* de Gierke, págs. XLVI-XLVIII.

[167] Ver también Page, en *Proc. Camb. Philol. Soc.*, 1962, y Theiler, en *Mus. Helv.*, 1965.

[168] Todos consideran esto correcto, aunque los manuscritos de Platón tienen βιαίων (por βιαῶν) τὸ δικαιότατον. No consideramos aquí si se trata de un error de copista o de una cita errónea deliberadamente irónica por parte de Platón. Sobre esto, ver Dodds, *Gorg.*, págs. 270-2, y Theiler, *Mus. Helv.*, 1965, págs. 68 y sig.

[169] αἰτητάς Theiler, al comparar la paráfrasis de Platón οὔτε πριάμενος οὔτε δόντος τοῦ Γ. con Sóf., *E.R.* 384: δωρητὸν οὐκ αἰτητόν. La paráfrasis de Arístides (II, 68 Dind.) es οὔτε αἰτήσας, mientras que la de Boeckh es ἀναιτήτας, y la siguen Schr. y Bowra. ἀνατεί («impune»), Page, *loc. cit.*

El Calicles de Platón cita el pasaje en apoyo de su doctrina de que el poder es el derecho: el *nómos* de Píndaro no es una ley hecha por hombres, sino la suprema ley de la naturaleza que justifica la más extrema violencia (o, de forma alternativa, violenta las nociones de justicia admitidas). La ironía de esta interpretación es aparente, pero queda aún la cuestión de si el *nómos* retiene su significado usual de costumbre generalmente aceptada, o se refiere a las más altas leyes de los dioses. Heródoto (III, 38) asocia las palabras de Píndaro con su propia opinión de la relatividad del *nómos*, tal como lo ilustra el experimento de Darío (cf. *supra*, pág. 28). Éste es, ciertamente, el sentido del fr. 203 B (215 Schr.)

ἄλλο δ' ἄλλοισι νόμισμα, σφετέραν δ' αἰνεῖ δίκαν ἕκαστος,

que está de acuerdo con la observación de Heródoto de que cada uno debería escoger sus propios *nómoi* como los mejores, y demuestra que Píndaro, ocasionalmente, pudo hablar del *nómos* como humano y relativo [170]. Wilamowitz y Theiler dan a *nómos*, en nuestro pasaje, el sentido de costumbre admitida o uso *(Brauch)*: es *habitual* aceptar la violencia de Heracles sin comentario o crítica y, aunque Píndaro tenga una alta penetración moral, prefiere no decir más, como aclara en el fr. 70 B (citado más adelante: ver Theiler, *loc. cit.*, pág. 75). Según Elio Arístides (II, 70 Dind.) las líneas de Píndaro son una indignada protesta (σχετλιάζων) contra un *nómos* que aprueba acciones tan violentas como las de Heracles; y lo confirma citando otro pasaje (fr. 70 B., 81 Schr.) en el que Píndaro dice: «Estoy de tu parte, Geriones, pero nunca diré lo que desagrada a Zeus.» La continuación del presente poema va en el mismo sentido, porque Píndaro dice que Diomedes, al intentar salvar sus caballos, actuó «bravamente, no sin sentido, porque es mejor morir por proteger lo que es propio que ser un cobarde» (vv. 14-17).

La discusión más amplia es la de M. Gigante [171]. Cree que Heródoto desvirtúa deliberadamente la cita en el sentido del fr. 203 B., y que traducir aquí *nómos* por costumbre impide una comprensión correcta. *Nómos* es el principio absoluto de la divinidad. Píndaro intuye a «Dios como el Absoluto»: para citar sus propias palabras, Dios llega a ser «idea e forza del mondo, non più ideale della pureza e della pietà, ma ideale della giustizia che nel suo compiersi si servi della forza». Píndaro admite el derecho del más fuerte, pero solamente como ley y voluntad de Zeus, no en orden a intereses humanos y contingentes. La acción más violenta se justifica porque, al ser realizada por la voluntad de Zeus, lleva a la justicia y al bienestar. Gigante cita el fr. 48 B. (57 Schr.), en el que se trata a Zeus como δαμιοργὸς εὐνομίας καὶ δίκας. (Pero ¿por qué no habría de valer igualmente el del ἄλλο δ'ἄλλοισι νὸμισμα fr. 203 B?)

Untersteiner y Ehrenberg, aunque evitan mencionar al Absoluto, llegan a conclusiones semejantes por sus propios caminos. Untersteiner está de acuerdo en que el *nómos* de Píndaro es «un orden sagrado e inviolable» [172], y Ehrenberg dice (*Rechtsidee*, pági-

[170] Me imagino que pocos querrán seguir a Heinimann (*N. u. Ph.*, pág. 71) cuando arguye que ni siquiera esto implica el carácter relativo (y, por ello, no obligatorio universalmente) de las leyes y costumbres, ya que cada una de ellas es expresión de la voluntad de Zeus y, en consecuencia, vinculante.

[171] *Nomos Basileus*, caps. 5-7, págs. 72-108. En las págs. 79-92 ofrece un informe útil de las discusiones previas del fragmento, a las que H. Volkmann, en *Gnomon*, 1958, págs. 474 y sig., añade a E. Wolf, *Gr. Rechtsdenken*, vol. II (1952), págs. 190 y sigs.

[172] *Sophs.*, pág. 297, n. 30. Pone las palabras entre comillas.

nas 119 y sig.) que, aunque no una «Schicksalsgottheit» como pensaba Schroeder, es «costumbre antigua y sagrada», un uso que puede convertir la violencia misma en justicia, haciendo santo incluso lo que se opone al sentimiento humano de lo que es bueno. Dodds piensa también que es poco verosímil que Píndaro significara meramente la costumbre. Es «la ley del Hado, que para él es idéntica a la ley de Zeus», y compara también el fr. 70 B: «nunca diré lo que desagrada a Zeus».

Todas estas interpretaciones parecen ignorar lo que Píndaro dice claramente: no que el *nómos* sea la voluntad de Zeus sino que incluso Zeus está sujeto al *nómos,* que domina sobre los dioses y sobre los hombres. El fr. 70 es susceptible de una referencia menos elevada que a «la ley del hado». Heracles era hijo de Zeus, por eso, naturalmente, Zeus le favorecía, y (al ser los dioses las criaturas más celosas que existen) sería poco sensato para un mortal ponerse en el lugar de su víctima tan abiertamente. Una réplica similar puede hacerse al comentario de Heinimann sobre *Pít.* II, 86, donde *nómos* es igual a forma de gobierno. Se enumeran las diferencias entre tiranía, democracia y aristocracia (para Píndaro «el gobierno de los sabios») y se dice que «los dioses» favorecen ahora a una y luego a otra. Esto, piensa Heinimann, demuestra que, aunque el *nómos* cambie, depende no del capricho humano sino de Zeus (*N. u. Ph.*, página 71). Lo que demuestra es que un dios puede ser tan caprichoso como un hombre. Píndaro era piadoso, en el sentido de que pensaba que los mortales debían someterse a la voluntad de los dioses, pero su religión conserva mucho de la homérica. Era un defensor, más que un crítico, de los Olímpicos. Deberían rechazarse los relatos más difamatorios sobre ellos y hacer respetar su honor (*Ol.* I, 28 sig., 52), pero siguen siendo los seres voluntariosos, amorosos, fuertes, que engendraban a los héroes mortales y debían salirse con la suya. En general se atiene a la prudente actitud tradicional de los griegos, de que los dioses son celosos y que «las cosas mortales convienen a los mortales». «Es oportuno que un hombre hable bien de los dioses, porque de esa forma el reproche es menor» [173].

Saber cuál era la mente de Píndaro en este poema es obviamente muy difícil, pero yo aventuraría lo siguiente: La costumbre reconocida (uso, tradición) tiene un inmenso poder. Tanto los dioses como los hombres se adaptan a ella, y cualquier acto, por malo o terrible que pudiera parecer en sí mismo, aparecerá como justificado con tal que sea sancionado por el *nómos.* ¿Qué podría ser más violento y aparentemente injusto y cruel que el robo del rebaño de Gerionte o de los caballos de Diomedes? Sin embargo, el poder del *nómos* hace que tanto los hombres como los dioses lo acepten [174]. Píndaro puede muy bien disentir de este estado de cosas, como dice Pohlenz (*Kl. Schr.*, vol. II, pág. 337), pero más probablemente prefiere no pronunciarse. Es la postura prudente.

---

[173] *Íst.* V, 16; *Ol.* I, 35. Pensamientos semejantes se encuentran en *Ol.* V, 27, y *Pít.* II, 34, y III, 39.

[174] El comentario de Dodds (*Gorg.*, pág. 270), de que «las hazañas de Heracles no son un símbolo apto para representar lo habitual», no viene al caso. Lo que ha hecho la costumbre es *justificarlas* (δικαιῶν τὸ βιαιότατον). Para ilustrar la verdad universal que se expresa en los tres primeros versos, el hecho más apropiado era uno que fuese *a*) extremadamente violento, y *b*) perpetrado por un ser divino, el hijo de Zeus, que llegó a ser dios él mismo.

V

EL PACTO SOCIAL [1]

Existen diferentes opiniones sobre hasta qué punto la teoría del pacto o contrato social, tal como fue entendida en los siglos XVII y XVIII d. C., fue anticipada en este período del pensamiento griego, y las diferencias varían ampliamente de acuerdo con los diversos significados que los especialistas han dado a la expresión. Consideraremos en primer lugar los hechos (brevemente, en los casos en los que han sido ya tratados), y luego podremos, si procede, ver hasta dónde coincidían las concepciones griegas con las de la Europa posterior.

---

[1] Conocido más frecuentemente como «teoría del contrato social» en gran parte por influencia del *Contrato Social* de Rousseau, aunque Hume también escribió un *The Original Contract.* Pero, tanto Rousseau como Hume usan términos más generales, como «pacto» y «acuerdo», indiferentemente, y, según ha observado Peter Laslett (*Locke's Two Treatises,* pág. 112), Locke no aplica en absoluto el término «contrato» a cuestiones políticas; es el «pacto» o el «acuerdo» lo que crea una sociedad. Al menos hablando de los griegos, hay que preferir, probablemente, el término menos específico y legal.

No hace falta decir que tenía que haber diferencias en cuanto al concepto y a su aplicación en función de las diferentes situaciones históricas. Los pueblos que estaban descubriendo su identidad y determinando el lugar de la monarquía a partir de las guerras de religión y de la Reforma, tenían que tener una situación muy distinta de la de los Sofistas. La única cosa que ambos tienen en común es la transición de un concepto religioso de la ley a otro secular, del protagonismo de Dios al del hombre. Kaerst observó muy oportunamente (*Ztschr. f. Pol.,* 1909, pág. 506) que la teoría del contrato tiene dos elementos que deben distinguirse, aunque en algunas formulaciones modernas se encuentren combinados. Éstos son: *a*) la doctrina del contrato social o del convenio en sentido estricto, es decir, de un acuerdo entre iguales, *b*) el *pactum subiectionis,* por el cual el ciudadano normal y corriente está vinculado por subordinación a una autoridad o a un soberano más altos. Sólo el primero de estos elementos tiene su origen en la especulación griega. (Para la historia del concepto desde el mundo antiguo en adelante, ver: el artículo de Kaerst; M. D'Addio, *L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma,* y J. W. Gough, *The Social Contract.*)

Una antigua creencia acerca de la ley, la atribuía en último término a los dioses. El legislador humano, o el redactor de constituciones (cuya existencia no se negaba), era solamente el canal a través del cual los mandamientos del cielo llegaban a ser conocidos y efectivos. En el poema de Tirteo (siglo VII, fr. 3 Diehl) la constitución de Licurgo para Esparta es dictada realmente y en detalle por Apolo en Delfos. Más tarde, solía decirse que Licurgo elaboró la constitución él mismo, pero que fue a Delfos para asegurarse de que tenía la aprobación del dios (Jen., *Rep. lac.* 8, 5). Heródoto (I, 65) encuentra dos versiones paralelas para las leyes, la tradicional, de origen religioso, y la racionalista —basada en la similitud de las leyes de Esparta y Creta—, de que Licurgo copió la constitución de Creta. De las leyes cretenses, a su vez, se decía que habían sido la obra de Zeus (Platón, *Leyes*, ad init.). Incluso Clístenes, al hacer sus reformas democráticas a finales del siglo VI, recibió de la Pitia los nombres para sus nuevas tribus (Arist., *Const. aten.* 21-6), y sin embargo, lo que probablemente hizo fue buscar la ratificación de todo su esquema por parte del oráculo [2].

Hacia el siglo v, una naturaleza impersonal había reemplazado en la mente de muchos hombres a los dioses, como un poder universal que había producido todo el orden del que los hombres eran una parte. Para otros, como Hipias, las dos cosas podían coexistir confortablemente, y Eurípides, cuando habla en lenguaje «presocrático» del «orden eterno de la naturaleza inmortal» [3], y en muchos otros lugares en su poesía, muestra el deseo de mantenerlas unidas. Sin embargo, como hemos visto, cuando la opinión de que la ley era una institución puramente humana para subvenir a necesidades particulares, sin nada permanente o sagrado en ella, fue ganando terreno, podía ser contrastada, o bien con un orden divino o bien con uno natural o con ambos. Al señalar este contraste se decía generalmente que el acto legislativo era el resultado de un acuerdo o pacto (συνθήκη) entre los miembros de una comunidad, que «se habían puesto de acuerdo», se habían compuesto o se habían acordado en determinados artículos [4].

---

[2] Ver, además, Guthrie, *Gks. and their Gods*, págs. 184-9.

[3] ἀθανάτου φύσεως κόσμον ἀγήρω, fr. 910 N. Burnet (*EGP*, pág. 10, n. 3) dice que ἀγήρω es genitivo, lo cual, aunque parezca tautológico, puede ser verdad. Anaximandro, B 2, tiene ἀΐδιον καὶ ἀγήρω, lo cual, aunque sugiera que la tautología podría remontarse al mismo Anaximandro, muestra también que la forma ἀγήρω podría emplearse para el acusativo, como se desprende igualmente de ejemplos aportados por LSJ. Nauck lo cambia arbitrariamente en ἀγήρων para arreglar la cuestión.

[4] El prefijo συν- en los verbos compuestos tiene dos usos: *a*) objetivo, como en συντίθημι (act.), juntar dos o más cosas, construyendo de esa forma un todo compuesto; *b*) subjetivo, poner alguna cosa junto o en armonía con alguna otra, como en σύμφημι, que no significa decir dos o más cosas juntas o al mismo tiempo, sino decir algo al unísono con otra persona, *i.e.*, estar de acuerdo con ella. La voz media de συντίθημι registra ambos usos. Significa, en primer lugar, «juntar dos o más cosas en una misma» u organizar, y también oír y comprender («atar cabos»); en segundo lugar, estar de acuerdo con otros y (con un infinitivo) estar de acuerdo para hacer

Los escritos de Protágoras no contienen la actual palabra «pacto», pero cuando elimina a los dioses de su mito (como debía ser, en vista de su agnosticismo), nos queda un panorama de hombres que perecen por falta del arte de vivir juntos en ciudades, y que aprenden por medio de una penosa experiencia a obrar justamente y a respetar los derechos de los demás, y de ahí a fundar comunidades políticas. Es ésta una cuestión de «autocontrol y justicia» (*Prot.* 322e). Protágoras, dice Ernest Baker, «no era creyente del contrato social». Esto es así, en parte, por la errónea convicción de Barker de que «concebía al Estado como un ordenamiento de Dios, existiendo *jure divino,* más que como una creación del hombre, existiendo *ex contractu*», y en parte porque «un contrato del que resultaba una unidad artificial mantenida por leyes artificiales sería tan pronto formado como destruido. Lo que se necesitaba y de lo que dependía todo, era... una mente común para perseguir un común proyecto de vida buena». Esto es verdad, pero ¿está tan artificialmente implícito en la teoría del contrato? ¿No tiene razón Popper cuando dice que «la palabra 'contrato' sugiere... tal vez más que ninguna otra teoría, que la fortaleza de las leyes reside en la disposición de los individuos para aceptarlas y obedecerlas»? [5]. Las virtudes morales que hicieron posible una vida en común (αἰδώς, δίκη, σωφροσύνη) eran condiciones previas necesarias para la fundación de una *pólis* pero, dado que Protágoras no creía que las leyes fueran obra de la naturaleza o de los dioses, debe haber creído, como muchos otros pensadores progresistas contemporáneos, que se formulaban como resultado de un consenso de opinión entre los ciudadanos que, en adelante, se consideraban vinculados por ellas.

En la «defensa de Protágoras» asumida por Sócrates en el *Teeteto* (167c) encontramos una teoría que se refiere solamente a las condiciones del momento, aunque no es incompatible con una creencia en un contrato original en el pasado. «Todo lo que a cada ciudad le parece justo y beneficioso, lo *es,* en efecto, para esa ciudad mientras siga creyéndolo así; pero lo que en un caso particular resulte perjudicial para los ciudadanos, el hombre sabio lo sustituye por lo que parezca y sea beneficioso.» Este dicho se sigue de la doctrina de Protágoras del «hombre como medida» (cf. *infra,* págs. 184 y sigs.), y, como

algo. Cuando el objeto eran las leyes, o un tratado o algo parecido, es probable que ambos significados estuvieran presentes: los artículos que las constituían se ponían juntos o se componían y se acordaban entre sí (la fuerza reflexiva del auxiliar medio).

[5] Las citas son de Barker, *Gr. Pol. Theory* (publicado por primera vez en 1918), pág. 63, y *Pol. Thought of P. and A.* (publicado por primera vez en 1906), pág. 73; y de Popper, *Open Soc.,* pág. 115. La crítica de Barker puede valer contra Hobbes, pero no contra Rousseau ni contra otros que hablaron de «*la* teoría del Contrato Social» (cf. *infra,* pág. 145, n. 14). Lo que he dicho de Barker es aplicable, igualmente, a muchos críticos que han partido de la hipótesis de que Protágoras creía que las instituciones políticas y las leyes eran regalos de Dios o de la «naturaleza», *v.gr.,* Loenen, *P. and Gk. Comm.,* págs. 50 y sig., 65 y sigs.; Mewaldt, *Kulturkampf,* pág. 11.

dice Salomon, es fáctico, no normativo: lo que una ciudad acuerda, es justo para esta ciudad hasta tanto continúe considerándolo válido (νομίζῃ —lo mantiene como *nómos*). El pacto ha hecho justo y bueno para los ciudadanos el observar las leyes hasta que sean alteradas, aunque la ciudad pudiera prosperar más bajo leyes diferentes. De igual modo Aristóteles, más tarde, al distinguir entre justicia natural y legal, equipara la última a la «justicia por acuerdo» [6]. Las primeras palabras de Antifonte, fr. 44 A («Digo que la justicia consiste en no transgredir las leyes y los usos del propio Estado»), y la identificación de lo justo y lo legal por Sócrates en Jenofonte (*Mem.* IV, 4, 12, cf. *supra,* pág. 117) sugieren que esta concepción legal de la justicia estaba en boga entre los pensadores avanzados de la época, y que las varias conclusiones que podían extraerse de ella eran objeto de una viva discusión. Esto deja abierta la cuestión de si la justicia definida de ese modo era «beneficiosa» (συμφέρον) o no. De todas formas podemos con seguridad incluir a Protágoras entre los que explicaban el surgimiento de las comunidades políticas en términos de un contrato o acuerdo.

Hipias, para quien naturaleza y ley estaban fuertemente contrastadas (Platón, *Prot.* 337d), definía explícitamente las leyes como «convenios hechos por los ciudadanos, por medio de los cuales habían promulgado por escrito lo que debería hacerse y lo que no» (lenguaje con reminiscencias de Antifonte, cf. *supra,* págs. 182 y sigs.), y señalaba la rapidez con que podían ser cambiadas como una razón para no tomarlas demasiado en serio (pág. 124). Antifonte, en el mismo contexto de oposición entre naturaleza y ley, llama también a las leyes el resultado de un acuerdo que, para él (a diferencia de Protágoras), justifica el ignorarlas en favor de los mandamientos de la naturaleza. Untersteiner percibió de nuevo la idea del contrato social en las palabras «no cometer ni padecer injusticias», que formaban el contenido del pacto, según Glaucón, en la *República* [7]. Algo parecido está también implícito, como dice Dodds (*Gor.* 266), en el *Sísifo* de Critias, en el que las leyes y sus sanciones están instituidas por los hombres para controlar el salvajismo del estado de naturaleza.

De escritores algo posteriores hemos visto (cf. *supra,* pág. 116) cómo el autor del *Discurso contra Aristogitón* combina, de forma natural para su tiempo, aunque imposible antes o después, las concepciones de la ley como pacto humano y como don de la divina providencia. Pero, por alguna razón, el pues-

---

[6] *É.N.* 1134b32, νομικὸν καὶ συνθήκῃ. El pasaje del *Teeteto* se trata más ampliamente *infra,* págs. 174 y sigs.

[7] Antifonte, fr. 44, DK, II, págs. 347 y 355 (cf. *supra,* págs. 114 y 116); Untersteiner, *Sof.,* fasc. IV, pág. 100. Heinimann (*N. u. Ph.,* pág. 139) dice que, ya que Antifonte habla de la transgresión que lleva consigo αἰσχύνη así como ζημία, debe incluir las «leyes no escritas», y por eso su doctrina no versa solamente sobre el contrato social como origen de la ley, sino también sobre la moralidad, que surge del acuerdo deliberado. Pero *a*) no estoy muy seguro de que Antifonte no asociara la desgracia con el castigo puramente legal; *b*) es cuestionable el que Antifonte pretendiera dar a sus palabras un sentido histórico. (Ver *infra,* págs. 146 y 148.)

to de honor se ha concedido siempre a Licofrón, conocido por Aristóteles como Sofista y del que se piensa que fue discípulo de Gorgias. Se le tiene incluso por el fundador de la teoría del contrato social en su primera forma, aunque, dado que probablemente no escribió hasta el siglo IV, los hechos ya examinados hacen esto imposible [8]. Nuestra fuente es Aristóteles en su *Política* (1280b10). Al discutir la cuestión perenne de la relación entre ley y moral, declara que el fin y el objetivo de un Estado es el vivir bien y que, en consecuencia, tiene el deber y el derecho de comprometerse, más que con la convivencia, con la bondad moral de las acciones de sus ciudadanos. «De otra forma, dice, la comunidad política se convierte en una mera alianza, que sólo se diferencia localmente de alianzas entre países lejanos; y la ley se convierte en pacto [*o* convenio] y, como dijo Licofrón el Sofista, en una garantía de los derechos de unos hombres contra otros, no en un medio capaz de hacer a los ciudadanos buenos y justos.»

Las únicas palabras que Aristóteles atribuye aquí a Licofrón como descripción de la ley son: «garantía de los derechos de unos hombres contra otros» [9], no el nombre real de «pacto», aunque, sin duda, se deduce su carácter contractual, y su definición se aproxima a la mencionada por Glaucón en la *República* como la comúnmente aceptada. La limitación de la ley a su papel negativo de protección de unos ciudadanos contra otros, había sido propuesta anteriormente por Hipódamo, el notable urbanista y teórico político que vivió en Atenas a mediados del siglo V, reconstruyó el Pireo sobre un plan racionalizado y trazó la nueva ciudad colonial de Turios para Pericles. En su Estado ideal dejaría sólo tres delitos como procesables, que podrían traducirse por injuria, perjuicio (a persona o propiedad) y muerte [10]. Más aún, fue el primero en proponer un tribunal supremo de apelación contra juicios erróneos. Los pasajes son especialmente interesantes porque muestran lo viva que estaba en el mundo griego una controversia que actualmente acapara la atención de las primeras autoridades en jurisprudencia, es decir, la que concierne al grado en que la moralidad debería ser apoyada por la ley. Licofrón e Hipódamo estarían de acuerdo con J. S. Mill en que el único motivo por el que la ley pudiera aplicarse rectamente contra un miembro de la comunidad sería el prevenir el daño de otros; su propio bien, físico o moral, no sería suficiente garantía. Según Aristóteles, esto ignora la finalidad real de la asociación política, que

---

[8] Para Licofrón, ver *infra*, págs. 302 y sig. En cuanto fundador de la teoría del contrato social, ver Popper, *O.S.*, pág. 114.

[9] ἐγγυητὴς ἀλλήλοις τῶν δικαίων. La brevedad y la pulcritud de la definición de Licofrón, más que cualquier originalidad, puede haber sido la causa de que Aristóteles la seleccionara para citarla.

[10] ὕβρις βλάβη θάνατος. Nuestra autoridad es nuevamente Aristóteles, *Pol.* 1267b37 sigs. Sobre Hipódamo, ver referencias en Bignone, *Studi*, pág. 43, y el breve, pero lúcido informe sobre él en Barker, *Pol. Theory of P. and A.*, págs. 44-46.

es asegurar no simplemente la vida sino la vida buena. Hubiera estado de acuerdo con Lord Simonds, que en 1962 declaró que «el supremo y fundamental propósito de la ley es conservar no sólo la seguridad y el orden, sino también el bienestar moral del Estado», y su concepción general estaría próxima a la de Lord Devlin, en cuanto que «lo que hace a una sociedad es una comunidad de ideas, no sólo de ideas políticas sino también de ideas acerca de la forma en que sus miembros deberían conducirse y gobernar sus vidas» [11].

En el *Critón* de Platón, Sócrates expone en su celda de la prisión la doctrina de un acuerdo entre él mismo y las leyes de su ciudad, como un argumento contra el intento de evadirse del juicio que esas leyes habían hecho caer sobre él. No dice nada acerca del origen de la ley, pero no hay ninguna sugerencia de que fuese divina. El argumento consiste en que, desde el momento en que sus padres se casaron bajo las leyes de Atenas, Sócrates debía su nacimiento, educación y sustento a esas leyes. Más aún, le dieron la libertad, si encontraba algo censurable en ellas, de dejar Atenas con todas sus propiedades y establecerse en otra parte. Ya que no había escogido hacer tal cosa, debería considerarse a sí mismo como su hijo y su servidor. Era «justo» para él someterse a sus decisiones, y de igual manera que había arriesgado su vida en la batalla a sus órdenes, debería renunciar a ella ahora que se lo pedían. Éste era el acuerdo entre ellos (50c, 52d), y era necesario para la propia existencia del Estado. Si los individuos particulares pudieran invalidar o anular los juicios de la ley a su capricho, todo el fundamento de la vida de la ciudad se derrumbaría.

En las obras de Platón hemos visto también la concepción de la ley como un pacto, presentada por testigos hostiles a ella, Calicles y «los» de Glaucón (cf. *supra,* págs. 105, 109 y sigs.). Los que hacen las leyes, dice Calicles, son la mayoría débil; y, de nuevo, la justicia, el autocontrol y todo lo que milita contra una vida exuberante y licenciosa, son «acuerdos contrarios a la naturaleza». Contra ellos, Calicles exalta al superhombre que romperá sus lazos y vivirá la vida de un tirano sin moderación. «Ellos», por otra parte —la masa de la humanidad tal como la describe Glaucón—, no abrigan semejantes ideas heroicas. Aceptan la existencia de un pacto como una especie de sucedáneo para hacer cada uno lo que quiera, dado que es prácticamente imposible que todo el mundo pueda hacerlo. La conducta egoísta se limita a evadir la ley siempre que se pueda hacer sin miedo a ser cogido. Platón mismo es por supuesto un defensor del *nómos,* como muestra el *Critón,* y en sus últimos años lanzó un fuerte ataque contra los que mantenían que podía ser de alguna manera

[11] Ver Devlin, *Enforcement of Morals,* págs. 86 y 88, y cf. *supra,* pág. 122, n. 132. También está de parte de Aristóteles el Pseudo-Dem., XV (*In Aristog.),* 16-17: las leyes tienden no sólo a τὸ δίκαιον, sino también a τὸ καλὸν καὶ τὸ συμφέρον. Tienen un doble propósito, prevenir la injusticia y, por medio del castigo de los transgresores, «hacer mejores a los demás». Para la opinión de Demócrito, ver vol. II, pág. 502 (fr. 245).

opuesta a la *phýsis*. Él, sin embargo, opone, por una parte, el ideal del superhombre que, al ser una ley para sí mismo, sigue la «justicia de la naturaleza» y, por otra, el lugar común de que las leyes deben ser aceptadas como un mal necesario pero que se pueden quebrantar siempre que sea seguro el hacerlo [12].

¿Se puede decir hasta qué punto la teoría en Grecia fue «historicista», al asegurar o suponer que en un remoto pasado las primeras leyes se concretaron en algo parecido a un contrato formal entre miembros de una original comunidad política? Barker escribió que la teoría del contrato social, «que es no sólo la de Glaucón, sino también la de escritores modernos como Hobbes, ha sido adoptada por pensadores modernos punto por punto. En primer lugar, nunca *hubo* ningún 'contrato' real o explícito: *hay* y habrá siempre un estado de cosas, que es una condición para un contrato tácito e implícito» [13]. Popper, por otra parte, estima que esta objeción no es aplicable a la teoría de Licofrón, porque no adoptó una forma historicista. Las teorías mencionadas en el *Gorgias* y en la *República* se han de identificar con la de Licofrón, pero fue Platón el que les dio esa forma.

Cross y Woozley, cuyo criterio para una teoría del contrato social consiste en que debe expresar una obligación moral de obedecer las leyes, consecuente con el propio compromiso individual de hacerlo así, y que cualquier supuesto hecho histórico acerca del origen de la ley es irrelevante, insisten en que lo que Glaucón propone no es «la teoría del Contrato Social», por la misma razón que hizo a Barker asegurar que lo era, es decir: «el énfasis se pone totalmente en la proposición fáctica, o hipotéticamente histórica, que se supone da cuenta de lo que indujo a los hombres a surgir desde un estado de naturaleza hasta la organización de una comunidad social» [14].

---

[12] Se verá que no sigo a Popper cuando observa «un completo cambio de dirección» en Platón, entre el *Gorgias* y la *República*. Ver Popper, *O.S.*, pág. 116.

[13] *G.P.T.*, pág. 160. Puede ser de interés mencionar la postura del propio Barker, que supone una reconciliación de la *phýsis* y el *nómos*, al menos en el plano humano. El gobierno es, para él, «un atributo esencial de la sociedad política, que es, a su vez, un atributo esencial de la naturaleza humana».

En honor a Barker debe añadirse que, en su Introducción a Gierke, *Nat. Law* (1934), fue más cauto en su expresión. Allí dijo (pág. XLIX): «Los pensadores de la ley natural eran dados a hablar de un ahistórico 'estado de naturaleza' y de un ahistórico acto contractual por medio del cual los hombres salieron de él... Por otra parte... los pensadores de la ley natural no se ocupaban realmente de los antecedentes históricos del Estado, sino de sus presupuestos lógicos; y está aún por demostrar la opinión de que el Estado, como distinto de la sociedad, es una asociación legal que descansa fundamentalmente en el presupuesto de un contrato.»

[14] *Comm. on Rep.*, págs. 71 y sigs. Tal como está definida ahí, la teoría excluiría, ciertamente, la propuesta de Glaucón, pero ¿no es un error hablar de «*la* Teoría del Contrato Social»? (Son suyas las mayúsculas, pero no la cursiva.) Lo que estos mismos autores dicen de Hobbes, Locke y Rousseau, a todos los cuales los admiten como contractualistas, pone de manifiesto que se trata, más bien, de la teoría de este o aquel filósofo sobre el contrato social, cada uno de los cuales la sostiene de formas un tanto diversas; y apenas se puede negar que la de Glaucón *es* una teoría contractualista (359a συνθέσθαι ἀλλήλοις... νόμους τίθεσθαι καὶ συνθήκας). Decir que la teoría

Tal vez la primera cosa que haya que señalar sea la amplia aceptación en esta época de la teoría histórica de la evolución de la sociedad a partir de un estado primitivo en el que cada uno miraba sólo por sí mismo, hasta que las fatales consecuencias de semejante «vida desordenada y brutal» empujaron a los hombres a someter sus instintos salvajes en beneficio de una defensa común contra la naturaleza hostil. Esto ya lo hemos visto, y *prima facie* parecería que, si no necesita una teoría de un contrato social histórico, al menos sí proporciona un marco que en buena medida lleva a ella [15]. Tal como hemos señalado, estaba en consonancia con las teorías científicas presocráticas sobre el origen de la vida física, y constituían una reacción contra los primitivos relatos míticos de la degeneración humana. Tanto Protágoras como Critias sostuvieron esta teoría, y ambos creyeron en el pacto social como un hecho histórico. Las opiniones de Antifonte, y (según se cuenta) de Hipias, no hacen referencia a orígenes históricos, pero ninguna de ellas cumple las condiciones de Cross-Woozley para la «teoría del contrato social», afirmando la obligación moral de obedecer la ley. En su opinión, el hecho de que las leyes no sean naturales sino *meros* acuerdos, descarga al ciudadano del deber de obedecerlas en todas las circunstancias. En el siglo IV, el autor del *Discurso contra Aristogitón* formuló la moral opuesta: las leyes estaban instituidas contra la naturaleza, porque la naturaleza es «desordenada» y la ley introduce imparcialidad y justicia igual para todos. Lo mismo que las decisiones de los hombres sabios guiados por los dioses, ellas han sido aceptadas por común acuerdo y deben ser obedecidas. Los datos, en el caso de Licofrón, son escasos, pero al llamar a las leyes «garantes de los derechos mutuos», debe haber tenido en la mente una opinión similar.

Si se acepta como característica esencial de la teoría del contrato social el que no debería formular enunciados históricos acerca del origen de la ley, sino sostener que todo miembro de un Estado tiene una obligación moral de obedecer sus leyes porque él mismo se ha obligado o se ha comprometido, al menos implícitamente, a hacerlo así, entonces el único que se adhería inequívocamente a ella en este período era Sócrates [16]. No se puede dudar de que

del contrato social es la única que no se basa en una exposición histórica, y que por ello es inmune a todas las objeciones que se le pongan en esa forma, es seguramente una gran petición de principio. Parece más útil partir del hecho de que hay dos formas principales de esa teoría, como hace Popper cuando distingue la forma teórica, que afecta sólo al fin del Estado (que es la que reconoce en Licofrón), de la «teoría tradicional historicista del contrato social» (*O.S.*, pág. 114).

[15] Respecto a esta teoría, ver *supra*, págs. 68 y sigs., y el Apéndice (págs. 87 y sigs.) más arriba. Incluso Sófocles, en el coro de *Antígona* (355) menciona la regulación legal de la vidal social como algo que el hombre «desarrolló para su propio beneficio, con su propio esfuerzo». (De esta forma explica Jebb ἐδιδάξατο.)

[16] Hume lo observó, al llamar al *Critón* «el único lugar que he encontrado en la Antigüedad, en el que la obligación de obediencia al gobierno se adscribe a una promesa». «Así —comenta—, él [Sócrates] extrae una consecuencia *Tory* de la obediencia pasiva, sobre un fundamento *Whig* del contrato originario.» (*Of the Original Contract*, pág. 236.) La atribución a Sócrates es, sin

el *Critón* fuera fiel a sus convicciones, que Platón compartía cuando las escribió. Sostiene que toda su vida, como la de cualquier otro ciudadano, ha sido el resultado de un acuerdo o contrato, según el cual, y a cambio de sus beneficios, estaba en la obligación de considerar a las leyes como maestros que deben ser obedecidos. La infracción de este principio arruinaría toda la fábrica de la sociedad.

Hay que considerar otra posibilidad, y es que un filósofo puede exponer su teoría en forma histórica sin pretender que sea entendida así literalmente. Puede pretender sólo una «definición genética», un análisis de un estado de cosas en sus elementos constitutivos, creyendo que la mejor manera de poner en claro su estructura es representarla como si se construyera poco a poco a partir de sus elementos, sin que eso implique que tal proceso de construcción hubiera adoptado alguna vez una forma temporal [17]. Un geómetra puede explicar la estructura de un cubo en términos de *construir* un cuadrado de cuatro líneas rectas iguales y después un cubo de seis cuadrados sin que esto signifique que las líneas rectas existieran antes, en el tiempo, que las figuras planas, ni que las figuras planas precedieran a las sólidas. Ya desde los alumnos inmediatos de Platón, los comentaristas han disputado si él pretendía que su cosmogonía fuera entendida de esta forma, o si creía en un proceso literal de creación. La idea de definición genética se extendió de la física a la teoría política por obra de Hobbes. En general, «si alguien quiere 'conocer' algo, él mismo debe constituirlo; debe hacer que se desarrolle a partir de sus elementos individuales». *Ubi generatio nulla... ibi nulla philosophia intelligitur* [18].

De todas formas, cuando leemos los escritos de los teóricos del contrato social, encontramos que la distinción entre el uso literal y el pedagógico de la exposición genética no está de ningún modo bien definida. Mientras, por una parte, declaran que la cuestión histórica de que antes del contrato los hombres vivían en un estado de naturaleza, es irrelevante para su teoría, se muestran, por otra, ansiosos por concederle todo el fundamento histórico que pueden. Así el mismo Hobbes: «Quizás se pueda pensar que nunca existieron ni tal época ni tal estado de guerra; y yo creo que nunca estuvieron generalizados por todo el mundo, pero quedan muchos lugares donde aún se vive así»; y procede a dar ejemplos. Rousseau, en el prefacio al *Discurso sobre los orígenes y fundamentos de las desigualdades entre los hombres,* llama al estado de naturaleza un estado que «tal vez nunca existió, y probablemente nunca existirá;

---

duda, histórica. Como ha observado muy justamente De Strycker (*Mélanges Grégoires,* pág. 208), su actitud se ve confirmada no sólo por su género de muerte, sino también por su solitaria defensa de la ley contra un *dêmos* enfurecido por el caso de los generales a raíz de la batalla de las Arginusas (cf. *infra,* págs. 362 y sigs.).

[17] Cassirer ha expuesto con lucidez la naturaleza y el valor de las definiciones genéticas en *P. of E.,* págs. 253 y sigs.

[18] Hobbes, *De corpore,* Parte I, cap. I, § 8, tal como lo comenta y cita Cassirer, *loc. cit.*

sobre el que sin embargo hay que tener ideas verdaderas, en orden a formar un juicio más exacto de nuestro estado presente». Dice que los hechos no afectan a la cuestión, y que sus investigaciones «no deben considerarse como verdades históricas, sino meramente como razonamientos condicionales e hipotéticos, ordenados más bien a explicar la naturaleza de las cosas que a comprobar su origen real». Éste parece un ejemplo perfecto de una definición genética, y en el *Contrato Social* encontramos: «Acepto, por causa del argumento, que en la historia de la humanidad se alcanzó ese momento...», y que «por el contrato social *hemos dado* vida y existencia al cuerpo político» (cursivas mías). Aunque más tarde, en el *Orígenes y fundamentos de las desigualdades* escribe: «Así fue, o bien pudo haber sido, el origen de la sociedad», y en la página siguiente, después de repetir que la causa real que origina las sociedades políticas es indiferente para su argumento, procede a dar razones por las que la única que ha propuesto es «la más natural» y a defenderla contra otras. Coincidiendo con Locke, Cross y Woozley dicen (sin dar la referencia) que «como Locke vio más claro que Hobbes, la proposición fáctica, aunque fuera verdadera, no suministraría apoyo para la teoría». Aunque los §§ 99-100 del *Second Treatise* muestran claramente que para Locke *era* un hecho histórico. No solamente formula el inequívoco enunciado: «Esto y sólo esto es lo único que dio o pudo dar comienzo a cualquier gobierno legal en el mundo», sino que continúa hasta formular y refutar la objeción de que no se pueden citar ejemplos históricos de la constitución de un gobierno en esa forma. La historia documentada, señala, puede solamente comenzar cuando la sociedad civil lleva ya existiendo lo suficiente como para permitir el desarrollo de un ocio culto [19].

De entre los teóricos griegos, Protágoras parece el más capaz de dar una definición genética. Su propósito no es el de hacer un relato histórico del origen de la civilización, sino el de dar una respuesta a la pregunta de Sócrates de si la virtud política podía enseñarse; y para él es totalmente indiferente el expresar su respuesta en forma de un argumento razonado o en forma narrativa. Más aún, la narrativa, cuando se da, tiene el atractivo de un cuento [20], y muchos elementos míticos. Sin embargo, toma tantos elementos de teorías de la historia seriamente propuestas, que, como sus sucesores post-renacentistas, probablemente mantuvo un pie en cada campo [21]. De los otros que hemos considerado, Hipias, Antifonte y Licofrón, no hay indicios de que propongan una

[19] Referencias para este párrafo: Hobbes, *Leviathan*, Parte I, cap. 13 (ed. Waller, pág. 85); Rousseau, *Origin of Inequality*, trad. ing. Cole (Everyman), págs. 169, 175 y sig., 221 y sig., *S.C.* (W.C. ed.), pág. 254. Cross y Woozeley, *P.'s Rep.*, pág. 72.

[20] El comienzo, ἦν γάρ ποτε χρόνος (érase una vez), recuerda a los poetas legendarios Lino y Orfeo, y lo usaron también en verso Critias y Mosquión. (Referencias en Kern, *Orph. Frr.*, pág. 303.)

[21] Todo lo que dice sobre la cuestión de que el *lógos* se deriva del *mŷthos* es: «El Estado promulga sus leyes, que son hallazgos de buenos legisladores de tiempos antiguos, y obliga a los ciudadanos a gobernar y ser gobernados de acuerdo con ellas» (326d).

teoría histórica sobre el origen de la ley, ni aparece en el *Discurso contra Aristogitón* ni en el Calicles de Platón [22]. La de Sócrates es una doctrina claramente no histórica. Solamente Glaucón, en *Rep.* II, declara que está ofreciendo un relato histórico.

Finalmente, al preguntar si los griegos creían en la teoría del contrato social, estamos haciéndoles una pregunta que ellos no se hicieron. La cuestión que ellos planteaban era si lo «justo» era lo mismo que lo «legal». Las respuestas fueron de dos tipos, normativas y fácticas: según que la justicia tomara su significado de un ideal ético, y este ideal se identificaba con la observancia de las leyes, o según que se sostuviera que, cuando los hombres usaban la altisonante palabra «justicia», todo lo que significaban con ella era la observancia de las leyes existentes, que podrían ser de hecho normas perjudiciales y nada sabias. A Protágoras se le representa en el *Protágoras* aceptando la primera línea: la justicia, que es un elemento esencial de la «excelencia humana» en su conjunto (325a), se identifica con la «excelencia política», el respeto por la ley que ha levantado al hombre de un estado de salvajismo y sin el cual la sociedad se colapsaría. En el *Teeteto* parece adoptar la segunda, la interpretación fáctica, como exige su teoría del «hombre como medida»: lo justo es sólo lo que el propio Estado declara serlo. El Estado puede reconocer que estaba equivocado y rectificar sus leyes, con lo cual, el contenido de la acción justa en ese Estado puede alterarse. Pero mantendría incluso que la observancia de tales leyes equivocadas, hasta que fueran reformadas por un correcto proceso constitucional, sería moralmente buena, como una alternativa al caos que se seguiría si cada ciudadano se sintiera libre de violarlas. Antifonte e Hipias, por otra parte, mantenían que, dado que todo lo que la justicia significaba era la conformidad con el *nómos,* no acarreaba obligación moral alguna, y uno podría mejor seguir los preceptos contrarios de la *phýsis.* Tal creencia pudo, aunque no necesariamente, llevar al brutal egoísmo ejemplificado por Calicles.

Sócrates estaba de acuerdo con Prótagoras en que era justo (en el sentido de moralmente obligatorio) el obedecer las leyes o bien conseguir cambiarlas por medio de la persuasión pacífica (esta alternativa se menciona en el *Critón*), y en que el no hacerlo arruinaría la sociedad. Pero hay que hacer dos observaciones más. La primera, que hay una insinuación en el *Critón* de algo que no aparece en otras partes, y es una distinción entre las leyes mismas y su administración. En la imaginaria conversación de Sócrates con las leyes de Atenas, dicen que si él acata la decisión del tribunal y acepta el ser ejecutado en lugar de escaparse, «serás víctima de un mal no hecho por nosotras, las leyes, sino por tus semejantes los hombres». Si, por el contrario, se evade, se portará de forma poco honorable al romper sus acuerdos y contratos con

[22] Popper (*O.S.,* pág. 116) dice que aquí Platón presenta la teoría en su forma historicista, pero yo no lo creo así. En *Gorgias* 483b, se usa siempre el tiempo presente.

las leyes mismas. En otras palabras, una vez que se ha dictado legalmente un veredicto, no hay alternativa legal a su ejecución. Sócrates no vio nada malo en ello ni siquiera en el caso de su propia sentencia de muerte, pero parece que había lugar para la propuesta de Hipódamo de un tribunal de apelación. La segunda observación consiste en que Sócrates, al decir que «justo» se identifica con «legal», incluía las leyes universales y divinas no escritas, y tenía en cuenta un juicio tanto en una vida futura como en ésta. Respecto a las leyes no escritas, tenemos el testimonio de Jenofonte, y en el *Critón,* inmediatamente después del pasaje mencionado, las leyes llegan a decir que en la otra vida no lo recibirán con benevolencia si saben que ha intentado destruir a sus hermanas en ésta [23].

[23] Se discute si Sócrates creía en una vida futura, pero esta cuestión hemos de dejarla para más tarde (cf. *infra,* págs. 450 y sigs.). Respecto a la idea del juicio que persigue al hombre desde este mundo al otro, cf. Esqu., *Supl.* 228-31.

VI

IGUALDAD

1. Igualdad política

En el siglo v la democracia, tanto en el sentido de constitución política establecida como en el sentido de ideal, alcanzó su clímax en Atenas y algunas otras ciudades griegas. A ella se enfrentó la oligarquía, que no era en ningún modo una fuerza extinguida y que, en el poder o en la oposición, era siempre un enemigo con el que había que contar. Naturalmente y en consecuencia, se desarrolló [1] un conflicto ideológico que llevó a los hombres, más allá de las cuestiones constitucionales, a problemas más amplios acerca de la naturaleza humana y de las relaciones entre ellos. La democracia formaba parte de un movimiento general hacia la igualdad, y la necesidad de defender la democracia era un estímulo para ulteriores argumentos en su favor. Tucídides proporciona alguno de los mejores ejemplos de ello, así en el discurso de Atenágoras, líder democrático de Siracusa, dice a los jóvenes oligarcas de su ciudad (VI, 38, 5):

> ¿Os disgusta estar políticamente en igualdad legal con la mayoría? ¿Pero cómo puede ser justo para iguales, como son los miembros del mismo Estado, que no tengan los mismos derechos? Se me dirá que la democracia no es ni razonable ni imparcial [literalmente, «igual»], y que los ricos son también los más aptos para gobernar mejor; pero yo afirmo, en primer lugar, que el *dêmos* es la totalidad del Estado, y la oligarquía sólo una parte; y en segundo, que los ricos son los mejores guardianes del dinero, pero que los mejores consejeros son los inteligentes, y que la multitud es la mejor para escuchar

---

[1] Una formulación clásica se encuentra en el debate que Heródoto, de forma algo incongruente, presenta como que tuvo lugar entre los tres persas usurpadores, sobre los respectivos méritos de la monarquía, la oligarquía y la democracia. Por lo que se refiere a las dos últimas está concebido desde una mentalidad completamente griega (Hdt., III, 80-2).

y para juzgar sobre los asuntos de que se trate. Y en una democracia estas tres clases de ciudadanos, ya actúen separadamente o en conjunto, tienen una participación igual.

Aquí tenemos el ideal de una democracia, en la que los ricos tienen su sitio, pero en la que corresponde a los más inteligentes dar consejo —posiblemente consejo conflictivo, ya que existen dos aspectos en cada cuestión—, y la decisión está en las manos de todo el pueblo, una vez que han escuchado los argumentos y los han evaluado. En la práctica no siempre las cosas funcionaban así, porque *dêmos,* no menos que *olígoi* podía aplicarse solamente a un sector de la población —podía significar lo mismo *plebs* que *populus* [2]— y en cuanto tal, podía ser despiadado en su trato a los ricos o a los intelectuales.

Más aún que el de democracia, el concepto más próximamente relacionado con el de igualdad era tal vez el de *homónoia,* concordia (literalmente «ser de la misma mente»). En el pensamiento de este período, las nociones de justicia, concordia, amistad [3] e igualdad se veían como interdependientes, si no idénticas, y esenciales para preservar el orden político. Eurípides (por citarlo brevemente en este contexto) ve la igualdad como un lazo de unión, que unía a amigo con amigo, a ciudad con ciudad, a aliado con aliado. Para Protágoras, la justicia es la que «trae el orden a nuestras ciudades y crea un lazo de amistad y unión» (Platón, *Prot.* 322c), y Sócrates, al demostrar que lo justo es coextenso con lo legal, dice que la concordia es la mejor de todas las cosas para una ciudad y que su objeto es asegurar la obediencia a las leyes (Jen., *Mem.* IV, 4, 16). En la *República* (351d) la persecución de la justicia lleva a la concordia y a la amistad, y Aristóteles dice que, si los ciudadanos son amigos, la justicia puede irse marchitando. Los legisladores tienen aún más que ver con la amistad que con la justicia, porque su misión es sustituir la división por la concordia, y la concordia se asemeja a la amistad. En otro lugar define la concordia como

[2] Cf. Vlastos, 'Ις. πολ., pág. 8, n. 1. «La ambigüedad de δῆμος (*plebs* o *populus*) resulta útil. Los oponentes de la democracia podían tomarlo en el primer sentido... mientras que los demócratas serios podían invocar el segundo.»

[3] *Philía,* palabra de notable extensión. Entre seres humanos significa amistad o afecto, pero se extiende más allá de la esfera humana. Aristóteles (*É.N.* 1155a18) la encontró, asimismo, entre las aves y la mayoría de los animales, en la relación entre los padres y sus crías, y Teofrasto incluso entre las plantas. En la antigua y más mítica cosmogonía de Ferécides (fr. 3), el mundo fue creado por una combinación de los opuestos a través de la *philía,* y en Platón (*Tim.* 32c), la *philía* cósmica era el resultado de la estructura geométrica del mundo. De forma semejante, en el *Gorgias* (508a), dicen «los sabios» que el cielo y la tierra, los dioses y los hombres, se mantienen unidos por la convivencia, la *philía,* el orden, la templanza y la justicia. Esto está relacionado con la antigua doctrina de «lo semejante busca lo semejante», porque «los sabios que han escrito acerca de la naturaleza y del universo dicen que lo semejante debe ser siempre *phílon* de lo semejante» (*Lisis* 214b). En Empédocles, el espíritu cósmico de *philía* une a los que son diversos, pero sólo porque tiene el poder de *asimilarlos* unos a otros (fr. 22, 5); de igual forma los opuestos, según Ferécides, fueron hechos para armonizarse.

«amistad en la esfera política». Inculcar la amistad es el fin principal de un hombre de Estado, porque los amigos no cometen injusticias entre ellos. En realidad, «justicia y amistad son lo mismo o muy parecidas». La concordia no significa solamente igualdad de creencias. Ésta podría darse entre extranjeros, o meramente sobre un tema académico, como la astronomía. No, concordia es una palabra que se aplica a las ciudades cuando los ciudadanos están de acuerdo sobre sus intereses [4] comunes, toman las mismas decisiones prácticas, y las llevan a cabo. Hasta la época de Platón y Aristóteles, la *homónoia* se concebía, principalmente, como limitada a la *pólis,* siendo de hecho la virtud mediante la cual guardaba su unidad y se mantenía contra los intrusos, una medida preventiva contra aquella *stásis* (facción, disensión civil) que tanto envenenó la vida de las ciudades-estado griegas. «Hacer la guerra» está para Demócrito (fr. 250) entre los «grandes hechos» que sólo la concordia hace posibles para una ciudad. Gorgias, sin embargo, parece haberla usado en un sentido pan-helénico, cuando la escoge como tema de su discurso a la asamblea inter-estatal de Olimpia (fr. 8a), y esto está de acuerdo con su declaración de que las victorias de griegos sobre griegos eran motivo de tristeza (cf. *infra,* pág. 164).

En un momento en el que la democracia podía significar, en la práctica, no la igual participación de toda la ciudad en el gobierno, sino la toma del poder por los hasta entonces pobres y subprivilegiados, a expensas de los ricos y bien nacidos, el ideal de *homónoia,* de una *concordia ordinum,* podría muy bien parecer que ofrecía una mejor y más verdadera concepción de la igualdad. *Igual* o también *igualdad* es el *slogan* más frecuente a mediados y finales del siglo V, y el ideal son unos derechos políticos y jurídicos iguales [5]. Pericles

---

[4] Ar., *É.N.* 1155a22 sigs., *É.E.* 1241a32 sigs., 1234b22 sigs. *É.E.* 1167a22. Para las referencias a ὁμόνοια, ver Schmid, *Gesch.,* pág. 163. Bignone (*Studi,* págs. 87 y sigs.) puso de manifiesto una más estrecha relación entre la doctrina moral de la concordia en el π. ὁμόνοιας de Antifonte y su doctrina de la justicia tal como la desarrolla en la 'Αλήθεια. Observó que, en el *Clitofonte,* se dice que uno de los discípulos de Sócrates había defendido que φιλία era el producto de δικαιοσύνη, y que ὁμόνοια era la manifestación más verdadera de φιλία (409a-e, añadiendo que no se trata de ὁμοδοξία; todo el pasaje está, pues, en muy estrecha relación con Aristóteles, en especial *É.N.* 1167a22 sigs.). Bignone podría haber añadido *Rep.* 351d, donde Sócrates dice a Trasímaco que la injusticia lleva al odio y a la lucha, y la justicia, en cambio, a ὁμόνοια y φιλία. A pesar de los interesantes pasajes que aduce a efectos comparativos, Bignone apenas consigue su propósito. Desgraciadamente, los fragmentos que se conservan del π. ὁμ. no hacen referencia en absoluto a ὁμόνοια, y, en consecuencia, no sabemos nada de lo que dice Antifonte sobre ella. Más aún, al conciliar 'Αλ. y π. ὁμ., ignora por completo la col. V de *OP* 1364, fr. 1 (DK, II, págs. 349 y sig.), donde Antifonte dice que la gente que no ataca a los demás a no ser que la provoquen, y los que responden con bondad al mal trato recibido de sus padres, están obrando contra la naturaleza.

[5] ἴσος, ἰσότης, ἰσονομία, ἰσονομεῖσθαι. Para el significado de ἰσονομία, ver Ehrenberg, *s.v.,* en *RE,* Supl. VII, cols. 293 y sigs. Vlastos ha argumentado contra Gomme que, aunque no fuera sinónimo de democracia, se identificaba siempre con ella en el siglo v. (Vlastos, 'Ισον. πολιτική. Jaeger coincide, *Paid.,* vol. I, pág. 101, n. 1.) Esto, en general, parece que es verdad, aunque

dice (Tuc., II, 37, 1) que, en la democracia ateniense, el poder está en las manos del pueblo, en los asuntos privados todos son iguales ante la ley, y las responsabilidades públicas o cargos públicos se eligen y se asignan no por razones de clase sino sólo de méritos personales, y nunca la pobreza es un obstáculo para el cargo. El nuevo énfasis sobre la igualdad como un ideal, se ve tal vez mejor en las obras de Eurípides. Su Teseo repite sobre la democracia misma los sentimientos de Atenágoras y Pericles (*Supl.* 404): «La ciudad es libre, el pueblo ocupa los cargos por turnos anuales, y al pobre se le da la misma participación que al rico.» Para una alabanza de la igualdad por sí misma, tenemos las *Fenicias* (531 sigs.), donde Yocasta suplica a su hijo que renuncie al pernicioso *daímōn* Ambición, y en su lugar honre a la Igualdad (*o* Equidad)

> que une a amigo con amigo, a ciudad con ciudad y a los aliados con sus aliados. Lo que es igual es un elemento estabilizador en la vida humana, pero el menor es siempre enemigo del mayor y anunica el día del odio. La igualdad es la que fijó las medidas y pesos para los hombres, y estableció la numeración. Igual es en el ciclo anual el camino de la negra noche y de la luz del sol, y ninguno de los dos guarda rencor al otro por su victoria. ¿Servirán el día y la noche a los mortales y tú no soportarás que se le dé a tu hermano igual participación en la dinastía que a ti mismo? ¿Dónde está en esto la justicia?

Hay que observar de nuevo la facilidad con que los griegos apelan a la naturaleza en libertad para respaldar la línea de conducta humana; y como un recordatorio de que estamos en la época de fermentación en la que todo argumento tiene dos aspectos, podemos señalar que en el *Áyax* de Sófocles (668 sigs.) el sometimiento del invierno al verano y de la noche al día se utiliza para apoyar la moral contraria de que en todas partes hay gobernantes y súbditos, y que es necesaria la sumisión de uno a otro. (También Shakespeare pensó que el curso de la naturaleza confirmaba la inevitabilidad de los «grados».) Asimismo es interesante la conexión en el pensamiento entre la igualdad en el campo social y político y en el campo de las normas métricas y el cálculo matemático. Evidentemente, estaba ya en el ambiente antes de que Arquitas el pitagórico declarase que el arte del cálculo «acaba con la división y promueve la unidad» (ver vol. I, pág. 319), y (como lo vemos en Platón y en Isócrates) llevó a una controversia entre las «dos igualdades», la geométrica (anti-tiránica pero aristocrática) y la aritmética (democrática) [6].

---

no coincido plenamente con Vlastos cuando afirma que la mención de ὀλιγαρχία ἰσόνομος, en Tuc., III, 62, 3, se adapta perfectamente a su teoría. Si, como dice, las connotaciones de esas dos palabras son diferentes, no tiene nada de extraño que también sus denotaciones pudieran diferir ocasionalmente, aunque sólo fuera para conseguir un efecto especial. Cf. Ehrenberg, *loc. cit.*, pág. 296.

[6] Isóc., *Areop.* 21, Platón, *Gorg.* 508a, *Leyes* 757a-758a. Es interesante que para describir la igualdad democrática en las *Leyes*, Platón use las mismas tres palabras que Eurípides, y en

2. Igualdad de riqueza

En lo que se refiere a la riqueza, hay, en su contexto, algo casi cristiano al designarla Yocasta como un depósito del cielo (555): «Nosotros los mortales no tenemos nuestra riqueza como una posesión privada; es de los dioses, y nosotros tenemos cuidado de ella, pero cuando quieran nos la quitan de nuevo.» El primero en proponer una real redistribución de la riqueza sobre una base igualitaria, aunque de una forma, según nosotros, imperfecta, fue un tal Faleas de Calcedonia, probablemente a finales del siglo v. (Sobre esta fecha, ver Gomperz, *Gr. Th.*, vol. I, pág. 578.) Aristóteles (*Pol.* 1266a39 sigs., nuestra única fuente) dice que fue el primero en afirmar que las posesiones de los ciudadanos de un Estado debían ser iguales [7]. Al abolir la necesidad, esperaba abolir la delincuencia, pero Aristóteles afirma que el frío y el hambre no son los únicos incentivos para delinquir, y que, de hecho, los mayores delitos están provocados por el exceso y no por la necesidad: no son tanto las posesiones de los hombres, sino sus deseos y ambiciones lo que debe igualarse, y esto precisa de una educación conveniente. Faleas había pensado también en esto, y fue lo suficientemente moderno como para proponer que no solamente los bienes, sino también la educación, debería proveerlos «por igual» el Estado: pero, dice Aristóteles, no sirve para nada que todos tengan una y la misma educación si ésta es de mala especie, y es preciso que Faleas nos diga en qué consistirá o qué *clase* de educación propone.

3. Igualdad social

El espíritu de igualdad llevó a cuestionar las distinciones basadas no solamente en la riqueza, sino también en el nacimiento o en la raza, e incluso las que se daban entre el amo y el esclavo, que hasta entonces les habían parecido naturales y fundamentales a la mayor parte de los griegos. Antifonte, el oponente del *nómos* en todas sus formas, expuso su desafío, tanto a la nobleza de cuna como a la de raza, en un párrafo importante, omitido hasta ahora en nuestro sumario de los fragmentos de papiro [8]. Dice así:

---

el mismo orden: τὴν μέτρῳ ἴσην καὶ σταθμῷ; y en su alabanza de Ἰσότης, dice Yocasta (541 sig.):

καὶ γὰλ μέτρ' ἀνθρώποισι καὶ μέρη σταθμῶν
Ἰσότης ἔταξε ἀριθμόν διώρισε.

Ver también Sof., fr. 399N. La frase οὔτ' ἀριθμῷ οὔτε σταθμῷ, en Jen., *Banqu.* 4, 43, sugiere un elemento proverbial.

[7] ἴσας εἶναι τὰς κτήσεις πῶν πολιτῶν. Más adelante, sin embargo (1267b9), Aristóteles dice que dicha igualdad la limitaba a la propiedad de la tierra. La igualdad, por supuesto, como cabría esperar de esta época, se aplicaba sólo entre ciudadanos, y Faleas llegó a proponer que todos los artesanos fueran esclavos públicos (1267b15).

[8] *OP* 1364, fr. 2, DK, fr. 44B. Así es en el fragmento cuya autenticidad está garantizada,

Veneramos y respetamos a los hijos de padres nobles, pero a los de condición humilde ni los veneramos ni los respetamos. En esto nos comportamos unos con otros como bárbaros [9], ya que por naturaleza todos estamos hechos para ser iguales en todos los aspectos, tanto bárbaros como griegos [10]. Esto puede verse observando las necesidades naturales que todos los hombres tienen. [Todas ellas pueden procurárselas de la misma forma todos los hombres, y en todo esto] [11] nadie se distingue de nosotros, ni que sea bárbaro ni griego; porque todos respiramos el mismo aire por la boca y las ventanillas de la nariz y [comemos con las manos]...

Si la lógica de este pasaje parece extraña («Prestamos gran atención a la alta cuna, pero esto es portarnos como bárbaros, porque [ἐπεί], en realidad, no hay diferencia entre bárbaros y griegos»), esto puede deberse al fragmentario estado del texto [12], y por lo menos el mensaje de Antifonte es claro, que en la naturaleza no hay distinción esencial ni entre el alto y bajo nacimiento ni entre las diferentes razas [13]. Otro que, más o menos al mismo tiempo, o algo más tarde (hay mucha incertidumbre sobre esta fecha), censuró las distinciones basadas en el nacimiento fue el Sofista Licofrón. Esto lo sabemos por Aristóteles [14], que, en un diálogo *Sobre la nobleza de nacimiento*, hizo a uno

aunque se desconozca su relación con el fr. 1. (Ver *OP*, XI, 93). Ha sido necesaria una considerable restauración de las cinco primeras líneas, pero su sentido se puede dar como cierto.

[9] El término *barbároi* significaba exactamente: «todos los pueblos que no hablan griego», y se usaba frecuentemente para hacer esa distinción de tipo fáctico, sin ninguna implicación despectiva. No obstante, los griegos tenían un fuerte sentimiento de su superioridad sobre otras gentes, y más a menudo la implicación despectiva era considerable. En el lenguaje ordinario, la palabra llevaba implícita una acusación de ignorancia, de estupidez, o de falta de sentido moral. Resulta un insulto, cuando Tindáreo le dice a Menelao (Eur., *Or.* 485) βεβαρβάρωσαι, χρόνιος ὢν ἐν βαρβάροις.

[10] Si la traducción es ésta, el griego utilizado es, más bien, inusual. Grenfell y Hunter traducen: «todos estamos, por naturaleza, totalmente adaptados para ser tanto bárbaros como griegos», que es probablemente más exacto. Sin embargo, las frases siguientes muestran que la intención, de hecho, es eliminar la distinción entre ambos. El marcado énfasis de φύσει πεφύκαμεν se ha perdido en nuestro idioma.

[11] De las palabras que están entre corchetes ha quedado poco en griego, y la traducción sigue la restauración de Bignone en *Studi*, pág. 65, para la cual se inspira en un pasaje del *De abstinentia* de Porfirio (III, 25, pág. 221 Nauck).

[12] Y se debe también, sin duda, a la tendencia sofística a buscar el efecto retórico por medio del doble significado (el de orden fáctico y el peyorativo) de βάρβαρος. Tal vez por entenderse así el pasaje en su conjunto: «Prestamos demasiada atención a la raza de un hombre o, dentro de nuestra propia raza, a su descendencia. Llamamos al resto de la humanidad *barbároi*, y usamos el término con el significado de ignorante o salvaje; y a un mismo tiempo respetamos o despreciamos a la gente según su linaje. Si *bárbaros* significa estúpido, ¿no somos nosotros los verdaderos *barbároi*? De hecho, no hay diferencia en la naturaleza entre griegos y no griegos. En el fondo todos los hombres son iguales, con las mismas necesidades, y medios para satisfacerlas. Tampoco hay una diferencia esencial entre el de alta y el de baja cuna.»

[13] La observación de Tarn de que sólo se cuestiona la igualdad biológica, ha sido estudiada adecuadamente por Merlan, *CP* (1950), pág. 164, y por Baldry, *Unity*, págs. 43 y sigs.

[14] Fr. 91 Rose, pág. 59 Ross (trad. de Oxf.). Para Licofrón, ver *infra*, págs. 302 y sig.

de los personajes confesar su perplejidad en cuanto al uso del término. Su compañero le replica que eso es muy natural, porque hay mucha división y oscuridad acerca de su significado, más todavía entre los filósofos que entre la gente ordinaria.

> ¿Es [la nobleza] una cosa buena y preciosa o, como escribió Licofrón el Sofista, algo completamente vano? Éste, al contrastarla con otros bienes, dice que su explendor no es visible, y que su prestigio radica en la palabra. En efecto, se la elige en función de la fama, ya que en realidad no hay diferencia entre nobles de alta y baja cuna.

Sentimientos similares acerca del tema del nacimiento noble son frecuentes en labios de los personajes de Eurípides, y es típico de él que en su *Electra* haya casado a la hija de Agamenón con un pobre labrador, notable por la nobleza y cortesía de su carácter [15]. Sus virtudes incitan a Orestes a reflexiones como éstas (367 sigs.): «No hay nada claro sobre la virtud masculina porque hay confusión en las naturalezas de los hombres. Yo he conocido hijos vulgares de padres nobles, hijos excelentes que nacen de padres indignos, pobreza de ingenio en hombres ricos y mentes grandes en el cuerpo de hombres pobres.» Más franco es un personaje no identificado de *Dictis* (fr. 336): «Sobre la alta cuna poco bueno tengo que decir. En mi opinión el noble es el hombre bueno, y el de baja cuna es el injusto aunque su padre sea mayor que Zeus.» En consonancia con esto, hay varios pasajes acerca de la bastardía que insisten en que el bastardo es por naturaleza igual que el legítimo, y solamente inferior por *nómos* o en el nombre [16]. El tema del *Alejandro* (el príncipe Príamo disfrazado de esclavo-pastor) dio a Eurípides la oportunidad de plantear las cuestiones del nacimiento y de la esclavitud bajo los dos aspectos [17]. El coro canta acerca del nacimiento (fr. 52):

> Iríamos demasiado lejos si alabáramos el nacimiento noble entre los mortales. Cuando en el principio, hace mucho tiempo, nació la especie humana,

[15] Debe decirse, en bien de la exactitud, que el labrador se proclama a sí mismo, en el prólogo (1-214), descendiente de un noble linaje que acabó perdiéndose, pues, como él mismo dice, «la pobreza acaba con la nobleza», y que, a la vista de las observaciones de Orestes, parece que hay que dar poca importancia a este hecho. En Grecia el noble linaje y las posesiones materiales iban, todavía en tiempos de Eurípides, más juntas aún que entre nosotros (Nestle, *Eurípides*, pág. 323), y la impotencia del primero sin las segundas la enfatiza Eurípides en muchos lugares (frs. 22, 95, 326). Para su actitud hacia el dinero en general, ver Nestle, *Eur.*, págs. 334 y sigs. Que la pobreza no destruye necesariamente una nobleza de carácter heredada, se repite en un fragmento de su *Arquelao* (fr. 232). Pero no debe olvidarse que sus versos son dichos por un personaje. El fr. 235 expresa un absoluto desprecio por la riqueza, pero el fr. 248 parece denigrar la pobreza, y los tres fragmentos son de la misma obra.

[16] *Andróm.* 638, frs. 141, 168, 377. Se dice que Antístenes defendió que los bien nacidos eran los virtuosos (D.L., VI, 10).

[17] Para el argumento de la obra y el contexto de los fragmentos, ver Vogt, *Sklaverei*, páginas 16 y sig.

> y la Tierra nuestra madre los dio a luz separándolos [18], la tierra los engendró a todos iguales. No tenemos rasgos peculiares, nobles y plebeyos son del mismo linaje, pero el tiempo, por medio del *nómos,* ha hecho del nacimiento cuestión de orgullo.

La oscuridad y la confusión, que Eurípides y Licofrón encuentran en este tema eran bastante naturales en una época en la que la división aristócrata-plebeyo, en absoluto coincidía necesariamente con la división política oligarca-demócrata. «Todo el proceso muestra que, hasta finales del siglo v en Atenas, la nobleza formaba un poder que podía hacer sentir su influencia fuertemente, tanto a favor de la constitución democrática como, ocasionalmente, en franca oposición a ella» [19]. Para Eurípides, se trata de una cuestión de moral. Noble y bueno, plebeyo y malo, ya no pueden ser por más tiempo términos intercambiables como lo fueron para un Teognis, cuyas palabras adquieren obviamente un sentido moral en las líneas «La nobleza no acompaña al malo, sino al bueno» (*Alej.,* fr. 53).

4. Esclavitud

Para la mayor parte de los griegos era impensable una sociedad sin esclavitud. El trato de los esclavos y el trabajo que se les encomendaba variaban ampliamente [20]. En Atenas estaban empleados en el servicio doméstico, en factorías de propiedad privada, en las minas (donde las condiciones podían ser verdaderamente duras), y en menor medida en el campo [21], que en el Ática estaba cultivado en su mayor parte por pequeños campesinos propietarios. La suerte de los esclavos domésticos variaba, naturalmente, pero Aristófanes los pinta hablando de forma libre, y a veces desvergonzada, a sus amos. A los inteligentes se les daban puestos de responsabilidad, como secretarios o directores de banco, y en último término podían ser liberados por sus dueños. En el siglo IV, Arquestrato legó su banco a su antiguo esclavo Pasión, quien a su vez lo arrendó a su propio esclavo liberto. Era práctica común entre los

---

[18] La elección de este verbo (διέκρινε) revela el interés del poeta por las ciencias naturales, ya que, para Anaxágoras y demás filósofos contemporáneos, el proceso que dio origen al cosmos y a todos los seres vivientes fue el de una continua «separación». Esta unidad primigenia de la humanidad aparece también en Sófocles, en su *Tereo* (fr. 532).

[19] Nestle, *Eurípides,* pág. 324. Cf. *supra,* pág. 48, n. 26.

[20] Para fuentes, ver A. H. M. Jones, en *Slavery,* ed. Finley. También son recomendables, además, Nestle, *Eurípides,* págs. 348 y sigs., y J. Vogt, *Sklaverei und Humanität,* págs. 1-19. V. Cuffley, en *JHI,* 1966, trata el tema en cuatro apartados: 1) como una imposición del hado, 2) como una postura explicable de los inferiores, 3) como esclavitud pública, y 4) como esclavitud metafórica del hombre a sus bajos deseos.

[21] Pero ver lo que dice Finley en *Slavery,* págs. 148 y sig.

dueños de esclavos industriales el permitirles trabajar independientemente, pagando una determinada suma de sus ingresos y guardándose el resto, y éstos podían ahorrar lo suficiente para comprar su libertad. La queja del Viejo Oligarca (Pseudo-Jen., *Const. aten.* 1, 10) es bien conocida: los esclavos en Atenas son gente insolente que no te ceden el paso en la calle, y a quienes no puedes pegar porque no hay nada en su vestido ni en su general apariencia que los distinga de los atenienses libres. Demóstenes dice también que los esclavos en Atenas tienen más derechos de libre expresión que los ciudadanos de otros Estados, y había una ley por la cual cualquiera podía ser perseguido por un acto de *hýbris* tanto contra un esclavo como contra un ciudadano [22]. A pesar de todo esto, seguía siendo un hecho innegable que el esclavo era un bien mueble que se podía comprar y vender. Algunos hombres ricos compraron grandes cantidades y consiguieron muchos ingresos alquilándolos como trabajadores.

Aunque se aceptaba la esclavitud como institución, había un sentimiento general contra el esclavizar a los griegos [23], y la mayor parte de los esclavos se obtenían, en la guerra o en incursiones, de países no griegos. De esta forma, la cuestión de la esclavitud estaba vinculada en la mente de los griegos, como en la de los americanos, a la de la inferioridad racial. Como dice Ifigenia en Eurípides (*I.Á.* 1400): «Es justo que los griegos dominen sobre los bárbaros, pero no los bárbaros sobre los griegos, porque ellos son esclavos, pero nosotros somos libres.» Es verosímil, sín embargo, que Antifonte, que negaba cualquier distinción natural entre griegos y bárbaros, se opusiera también a la doctrina de los «esclavos naturales» que predominaba en su tiempo y fue después defendida por Aristóteles [24]; pero este hecho no está explícitamente consignado. La tendencia a la idea de la inferioridad de los bárbaros se vio favorecida por la victoria de los griegos sobre los persas, y por la tendencia de otros pueblos a ser despóticamente gobernados, porque para los griegos la sumisión a un déspota humano antes que a la ley equivalía a la esclavitud. Por otra parte, la inferioridad moral e intelectual de los esclavos era un hecho, efecto inevitable no de la naturaleza, sino de la completa privación de iniciativa al ser empleados como «herramientas vivientes», y de una vida dedicada a «complacer siempre a sus amos y satisfacerles en cualquier tarea que se les asignase porque esto es mejor para los esclavos» [25].

Según R. Schlaifer, de todas las críticas a la esclavitud como institución (en cuanto distinta de los errores y abusos en su aplicación) «quedan solamente

[22] Demóst., *Fil.* III, 3, *In Meid.* 46-8. Cf. Eur., *Héc.* 291 sig. Sobre las leyes de la esclavitud en Atenas, ver Harrison, *The Laws of Athens* (1968), Parte I, cap. 6.

[23] Para una más amplia información, ver Newman, *Politics,* vol. I, págs. 142 y sig.

[24] Así, Nestle, *VMzuL,* pág. 377. Pero sobre la descripción que hace Aristóteles del esclavo como «herramienta viviente», ver Harrison, *The Laws of Athens,* pág. 163, n. 2.

[25] Eur., fr. 93. Este inevitable deterioro ya se registra en Homero. Ver *Od.* XVII, 322 sig.: la esclavitud despoja al hombre de la mitad de su ἀρετή.

tres muestras: una sentencia de Alcidamante, una referencia en Aristóteles, y una alusión en Filemón». Ninguna de ellas pertenece al siglo v. Schlaifer, sin embargo, ha excluido a Eurípides, porque, aunque proclama que los esclavos pueden ser mejores que sus dueños y, en consecuencia, injustamente esclavizados, participaba de la creencia común de que algunos estaban dotados por naturaleza únicamente para la esclavitud [26]. Es difícil aislar sus propias opiniones, dado que era un dramaturgo, y sus personajes expresan sentimientos opuestos, pero al menos nos proporciona el hecho de una marea creciente de protestas contra la esclavitud en su tiempo. El tema del *Alejandro,* como hemos visto, fue un fórum natural de opiniones encontradas; por una parte, la espléndida afirmación de la igualdad de todos los hombres (cf. *supra,* págs. 157 y sig.) y, por otra, sentimientos como éstos:

> fr. 48: «No hay carga mayor, no hay posesión de menos valor y más inútil en una casa, que un esclavo con pensamientos por encima de su condición» (cf. fr. 216).
>
> fr. 49: «Tan mala es la raza de los esclavos, todo vientre, nunca mirando al futuro.»
>
> fr. 50: «Los esclavos que están bien dispuestos hacia la casa de su amo, incurren en gran hostilidad por parte de sus iguales.»
>
> fr. 51: «Es cosa mala tener esclavos que son demasiado buenos para sus amos» (cf. fr. 251).

El fr. 86, del *Alcmeón,* dice que todo el que confía en un esclavo es un loco.

Por otros pasajes podemos tener la seguridad de que estas palabras fueron pronunciadas por personajes crueles. La frecuencia con la que un esclavo es presentado como compasivo, y las relaciones entre amos y esclavos descritas en términos favorables, incluso conmovedores, no demuestra por sí misma una antipatía hacia la esclavitud en cuanto tal [27], pero de todas formas es sorprendente. En el *Arquelao* (fr. 245) se alude a la miseria de la condición de esclavo: «Una cosa te advierto: nunca permitas que te reduzcan vivo a la esclavitud, si tienes la posibilidad de morir como hombre libre.» Pero no siempre era así necesariamente: «Qué agradable es para los esclavos encontrar buenos amos, y para los amos tener esclavos bien dispuestos en casa» (fr. 529). Los esclavos de Alcestis están enloquecidos de dolor por la muerte de la que había sido una madre para ellos (*Alc.* 192 sigs., 769 sigs.), aunque admiten que no es

[26] Ver el ensayo informativo de Schlaifer, en Finley, pág. 127. Pero en lo que se refiere a la creencia de Eurípides en la esclavitud natural, se apoya por entero en el fr. 57, siendo así que *a*) carece en absoluto de contexto, y da la impresión de estar pronunciado por un tirano o por otro personaje desagradable, *b*) el texto mismo es poco seguro, y la palabra φύσει, una corrección.

[27] Platón, que no era abolicionista, dice que los esclavos han demostrado ser a veces mejores para sus dueños que sus propios hermanos o hijos, pues les han salvado sus vidas, sus riquezas y toda su hacienda (*Leyes* 776d).

así en todas partes (*ibid.* 210 sig.), y hay otros muchos pasajes en el mismo sentido [28]. Hipólito escucha y contesta seriamente cuando su esclavo le da su opinión, y el mismo esclavo no se recata de defenderle contra la ira de su padre (*Hip.* 88 sigs., 1249 sigs.). Tanto la fidelidad como el sentimiento de un esclavo están reflejados en las palabras de la criada de Andrómaca aceptando el ir a una misión peligrosa por su señora (*Andr.* 89): «Yo iré, y si me sucede algo, bien, la vida de una esclava es de poco valor»; y en *Helena* (1639) otra criada defiende a su señora con estas palabras: «No mates a tu hermana sino a mí, porque para esclavos nobles es una gloria morir por sus señores.» La libertad de expresión permitida a los esclavos en Eurípides, Aristófanes la vuelve contra él (*Ranas* 949), y en sus obras, la general falta de ella se menciona repetidamente como característica de la dura condición del esclavo [29].

Si en estos pasajes Eurípides se limita a mostrar simpatía por los esclavos, en otros lugares va más allá al declarar que un esclavo puede ser igual o superior al libre. En *Helena* 730, un esclavo manifiesta tener «la mente, aunque no el nombre, de un hombre libre» [30], igual que en un fragmento del *Melanipo* (511) se dice que «el nombre de esclavo no corromperá a un hombre bueno, y muchos esclavos son mejores que los libres», y en otro del *Frixo* (831): «a muchos esclavos el nombre les trae desgracias, aunque en su corazón pertenezcan más a los libres que los que no son esclavos» [31]. En el *Ión* se da al enunciado una forma universal. El viejo esclavo tutor del padre de Creúsa, a quien ella saluda como amigo sincero y promete cuidar como a su propio padre (730 sigs.), después de declarar que está dispuesto a morir en su servicio, añade (854): «Una sola cosa avergüenza a los esclavos, el nombre. En todo lo demás el esclavo, si es un hombre bueno, no es peor que el libre.» En estos pasajes, comparados con el fr. 52, o con un verso como el del fr. 336, 2 —«el hombre bien nacido es el hombre bueno»—, sería obstinado no reconocer una total negación de las divisiones naturales dentro de la especie humana, en la que uno podría haber nacido para servir y otro para mandar, con el corolario de que la esclavitud es mala en sí misma. Un esclavo, en cuanto tal, no es menos valioso que un hombre libre. Si es moralmente inferior, esto se debe o bien a su propio carácter individual o a la propia esclavitud, que ha arruinado a un hombre originalmente bueno [32].

---

[28] *Ión* 725-34, 566; *Med.* 54, *Bac.* 1027. Los esclavos son las alegrías y las penas de las casas.

[29] *Fen.* 392, *Ión* 674, fr. 313.

[30] Incluso Sófocles estaba dispuesto a dejar a un personaje que fuese tan lejos, incluso, como eso. Ver fr. 854 εἰ σῶμα δοῦλον, ἀλλ' ὁ νοῦς ἐλεύθερος; y el carácter accidental de la esclavitud, al menos en un caso especial, lo pone de relieve el coro en el *Agamenón* de Esquilo (1084), cuando dice del don de profecía de Casandra μένει τὸ θεῖον δουλίᾳ περ ἐν φρενί.

[31] El fr. 495, 41 sigs., parece significar que el valiente y el justo, aunque sean esclavos, son más nobles que otros, que están llenos de vanas fantasías; pero no encuentro el texto del todo claro, ni la traducción literal en la nota de Nestle (*Eur.*, pág. 546) parece corresponder muy bien a su versión del texto (pág. 358). Contrastar con el fr. 976 ἀκόλασθ' ὁμιλεῖν γίγνεται δούλων τέκνα.

[32] Esto está bien expresado, y con vigor, por Nestle, *Eur.*, pág. 359.

Aparte de Eurípides (que murió en el 406), la única afirmación de esto que nos queda hasta el tiempo de Aristóteles, es una cita de un alumno de Gorgias llamado Alcidamante: «Dios ha hecho a todos los hombres libres; la naturaleza no ha hecho a nadie esclavo.» Esto aparecía en un discurso a los espartanos recomendándoles liberar a Mesene, cuyos habitantes habían sido siervos suyos durante siglos, pero ninguna referencia al contexto histórico puede debilitar la universalidad del principio enunciado de esa manera. Ésta está garantizada por las palabras «Dios», «todos» y «naturaleza» [33]. La esclavitud estaba ya, como observa Newman (*Politics,* vol. I, pág. 143), «sometida a un riguroso examen, en el curso del cual se pesaba en la balanza una forma de ella detrás de otra, y a todas se les encontraban defectos, y primero la esclavitud por deudas, después la esclavitud de los griegos, después la esclavitud debida a la guerra, eran eliminadas sucesivamente, de tal forma que muy bien podía parecer que se aproximaba una total condena de la institución». Ahora esto ya se ha dicho, y seguramente se ha dado un gran paso adelante en la historia de las relaciones humanas. Por supuesto, persistía la exasperante capacidad de los hombres para mantener sus pensamientos en compartimentos estancos. Levinson apunta que el código justiniano, después de haber establecido como principio que «la esclavitud es contraria a la ley natural», procede a exponer los derechos de los propietarios de esclavos con todo detalle; y, en el siglo XIX, un propietario de esclavos americano podía felizmente aceptar las palabras de la Declaración de Independencia de que «todos los hombres son creados iguales». La lucha había se ser larga, pero había empezado, y cuando se dijo abiertamente que la esclavitud no tenía ningún fundamento en la naturaleza, se forjó un arma poderosa para los enemigos de ella.

Alcidamante pronunció su discurso mesenio alrededor del 360. Más adelante, en el mismo siglo, reaparece su afirmación en una obra de Filemón (fr.

---

[33] Yo, por eso, limito esa referencia a una nota a pie de página. Las palabras reales (ἐλευθέρους ἀφῆκε πάντας θεός· οὐδένα δοῦλον ἡ φύσις πεποίηκεν) están citadas por un escoliasta en Ar., *Ret.* 1373b, donde Aristóteles está abogando por la existencia de una justicia natural como distinta de una justicia meramente legal. Después de citar las conocidas palabras de la *Antígona* sobre las eternas leyes no escritas, y un pasaje de Empédocles en el mismo sentido, añade: «así se pronuncia también Alcidamante en su discurso de Mesene». Aristóteles mismo no tiene ninguna duda de que Alcidamante estuviera hablando de una ley universal de la naturaleza. Zeller, sin embargo (citado por Newman, *Politics,* vol. I, pág. 141, n. 1), pensó que haber atacado a la institución de la esclavitud en su conjunto, no habría servido al propósito de su discurso, y que, consecuentemente, tal vez no lo hiciera, y Levinson coincide (*D. of P.,* pág. 142): es «muy poco verosímil que hubiera llegado a hacer una aplicación universal de su principio» (un excelente ejemplo de argumento de manual de retórica ἐκ τοῦ εἰκότος. Ver *infra,* págs. 179 y sig.). Pero el hecho es que ese enunciado *es* universal, y que no se puede hacer conjeturas sobre lo que sería prudente o discreto, en contra las palabras mismas. La sinceridad del Sofista, o su capacidad para la doblez, no tienen nada que ver con esta cuestión. Brzoska (*RE,* vol. I, col. 1536) supuso que la obra no era un discurso genuino para esa ocasión, sino únicamente un «Schulstück». El uso que hace el escoliasta del verbo μελετᾶν (ὑπὲρ Μεσσηνίων μελετᾷ καὶ λέγει) apoya eso mismo. Respecto a Alcidamante, ver *infra,* págs. 301 y sigs.

95 Kock): «Aunque un hombre sea esclavo, tiene la misma carne; nadie fue nunca esclavo por naturaleza, aunque el azar esclavice el cuerpo.» La difusión de la idea en la segunda mitad del siglo IV la atestigua Aristóteles, que escribe en la *Política* (1253b20): «Otros, sin embargo, sostienen que la posesión de esclavos es contraria a la naturaleza. Solamente por *nómos* unos son esclavos y otros libres, ya que por naturaleza en nada difieren [el esclavo del libre]. Y, por ello, tampoco es justa, puesto que está basada en la fuerza.» En este tiempo, pues (probablemente después del 335), eran muy conocidos estos sentimientos liberales, pero es objeto de una viva controversia si eran ya normales en el tiempo que ahora nos ocupa, en la Atenas de Eurípides y Sócrates, y hay que atribuirlos a una generación de Sofistas anterior a Alcidamante. ¿Hasta qué punto es verdad la afirmación de Nestle en 1901, de que «redundará siempre en gloria de la sofística griega que, partiendo de la concepción de ley natural, se opuso a la existencia de la esclavitud sobre bases teóricas, y la escuela socrática, Platón y Aristóteles, representan, a este respecto, un decidido paso atrás»?

5. Igualdad racial

La respuesta está en el auge de la idea cosmopolita, porque, desde el momento en que la esclavitud del griego por el griego se hizo generalmente impopular, solamente se podía defender la esclavitud sobre la base de que los bárbaros (no-griegos) eran naturalmente inferiores. Ésta fue la opinión de Platón, que admitiría solamente la esclavitud de los bárbaros (*Rep.* 469b-c) [34]. Él trató de ser más específico: sólo los griegos se caracterizaban por su buen entendimiento y su amor al saber; los del Norte, como tracios y escitas, eran audaces e irascibles por naturaleza; los fenicios y egipcios, avariciosos (435e-436a). Todo esto tenía una base en la ciencia de la época, como se desprende de que el tratado hipocrático del siglo V *Sobre los aires, aguas y lugares* ofrezca un detallado informe de los efectos del clima sobre el carácter y el entendimiento, así como sobre el físico. Las condiciones del Asia Menor producen gente de buen físico pero indolentes y faltos de valor y de laboriosidad; los habitantes

[34] Platón defendió la esclavitud hasta el fin de su vida, tanto en las *Leyes* como en la *República*. El pasaje del *Político* (262c-e) en el que pone la hipótetica división del género humano en griegos y bárbaros como un ejemplo de falsa clasificación, ya que los diversos grupos étnicos no griegos difieren entre sí tanto como de los griegos, se ha citado como prueba de un cambio temporal de pensamiento (Schlaifer, *op. cit.*, pág. 98). Tal vez no tenga otro valor el ejemplo que el meramente lógico-formal apuntado. A pesar de lo dicho por Skemp, *ad. loc.*, es difícil compaginar aquí el «mordaz sarcasmo» de Platón con su opinión general, que se prolongó hasta las *Leyes;* y el punto de vista de Platón no implica necesariamente que todas las diversas razas bárbaras fueran en algún aspecto inferiores a los griegos. Vale la pena, por lo demás, observar que en el *Fedón* (78a) recomienda buscar no sólo en toda Grecia, sino también en muchos de los pueblos bárbaros, a quien sea capaz de conjurar el miedo a la muerte.

de las cálidas marismas de la región de Fasis son gordos, flojos e ineptos para el trabajo, etc. Los griegos, que ocupan localmente una posición geográfica intermedia, poseen a la vez inteligencia y valor, lo cual hace de ellos una raza privilegiada por naturaleza [35]. Cuando, a pesar de este montaje científico, se empezó a defender que las distinciones raciales eran antinaturales, que existían sólo por *nómos,* se quitó el último puntal teórico de la esclavitud, y este planteamiento, como hemos visto, fue hecho ya por Antifonte. Pueden notarse también algunas afirmaciones más generales, que van en la misma dirección. En un fragmento de Eurípides (902) encontramos: «Al hombre bueno ['sabio' según algunas fuentes], aunque viva en una tierra lejana, aunque mis ojos nunca lleguen a verle, lo considero mi amigo», y parece que hubo una expresión proverbial en el sentido de que la patria del hombre bueno era la tierra entera [36].

Es importante distinguir entre pan-helenismo y un más amplio cosmopolitismo que abarcaba a los bárbaros [37]. Las relaciones entre las ciudades-estado griegas eran paradójicas. Independientes y celosas, hacían constantemente la guerra entre sí, aunque el sentido de la unidad helénica era fuerte, y fomentado por las grandes fiestas pan-helénicas de Olimpia, Delfos y el Istmo, en las que las querellas se dejaban de lado temporalmente y se proclamaba una tregua sagrada. En esa época, los lazos de un lenguaje común (aunque fraccionado en dialectos), de una religión y de una cultura comunes (tipificados por los poemas homéricos), prevalecieron sobre las diferencias entre los Estados. En los siglos V y IV, la fragmentación del mundo de lengua griega se llegó a ver cada vez más como un desatino, y el que los escritores usasen el lenguaje del cosmopolitismo sólo podía redundar en pro del pan-helenismo, que en sí mismo acentuaba más que suavizaba la distinción entre griegos y bárbaros. El ideal era la unión de los griegos contra el mundo no griego, que había sido realizada con gran éxito en las Guerras Médicas. Gorgias escribió (fr. 5b) que las victorias sobre los bárbaros reclaman himnos de acción de gracias, pero las de unos griegos sobre otros, cantos fúnebres y lamentos. Hipias, en el *Protágoras* (337c), llama al conjunto de los diferentes Estados, «mis parientes y familia y conciudadanos por naturaleza, no por *nómos,* porque por naturaleza lo igual es pariente de lo igual, pero el *nómos,* tirano de la humanidad, violenta la naturaleza de muchas maneras». Sería, por lo tanto, escandaloso el que ellos, los más sabios de entre los griegos, riñeran entre ellos mismos. Aquí hay opiniones diferentes sobre si Hipias está predicando la unidad de

---

[35] Hipócr., *A.A.L.,* caps. 12 sigs. (II, 52 L.). La última observación, acerca de los griegos, la añade Aristóteles (*Pol.* 1327b29), pero obviamente depende de fuentes anteriores.

[36] Eur., fr. 1047; Demócr., fr. 247 (nuevamente en forma de trímetro yámbico, para el cual DK[10], II, Supl., pág. 424, es inadecuado), Lisias, *Or.* 31, 6. Está adaptado en Aristóf., *Plut.* 1151, y Tuc., II, 43, 3.

[37] Para un breve resumen del surgimiento del sentimiento griego de unidad y de superioridad respecto de otras razas, ver Schlaifer, *op. cit.,* págs. 93 y sigs. Sobre la perspectiva panhelénica de los Sofistas, ver, *supra* págs. 52 y sig.

la humanidad o, simplemente, de los griegos o, incluso, de los filósofos, porque muy bien podrían ser ellos a los que llama con el nombre de «naturalmente semejantes» (ὅμοιοι) [38]. ¿«Reconoce» aquí Hipias, según piensa Untersteiner, «como amigos y parientes, a los hombres de todas las ciudades y naciones»? Sus palabras reales son las mismas que las del Sócrates de Platón, en *Rep.* 470c, cuando dice que la raza griega es «una familia y un linaje», pero inmediatamente añade que los griegos y los bárbaros son no sólo extranjeros sino enemigos naturales [39]. El hecho de que Hipias, como Antifonte, distinguiera *nómos* de *phýsis* y rechazase el primero, no demuestra, por sí mismo, que estuviera de acuerdo con él en asignarle al *nómos* las distinciones de raza y clase, ni que admitiera el reconocer la existencia de ciertas leyes universales no escritas, en Jenofonte.

Las relaciones entre griegos y bárbaros eran complejas, y no se pueden discutir aquí debidamente [40]. Platón pudo despachar a los egipcios como avariciosos, pero en el *Timeo* los constituye en depositarios de una antigua sabiduría en contraste con los «infantiles» griegos. La deuda de la ciencia y de las matemáticas griegas a pueblos no griegos la reconocieron de buen grado Heródoto y otros. Hipias mismo reconoce que, al escribir una obra suya, hizo uso de poetas «y prosistas tanto griegos como bárbaros» (fr. 6). Lo que aquí nos interesa es la cuestión de si la idea conocida más adelante como de humanidad, o de fraternidad humana, se debatía ya en el siglo v. Sí lo fue por Antifonte, y probablemente, por Hipias y algunos otros. Aunque nuestros datos son lamentablemente escasos, sería extraño que la creencia en unas leyes universales, «naturales», de la conducta humana, no fuera acompañada de la convicción de que la especie humana era fundamentalmente semejante. La idea de la igualdad básica de la humanidad estaba fuertemente enraizada en la teoría antropológica. Dado que todos los hombres originalmente provenían de la tierra, y se derivaban de la fermentación del lodo o del limo, la naturaleza no dio a nadie el derecho de vanagloriarse de haber surgido de mejor materia que cualquier otro [41]. Esta clase de distinción entró en escena más tarde, pero sólo como producto del *nómos*. Esta base antropológica para la antítesis *nómos-phýsis* significa que su justificación de igualdad es universal, y es razonable suponer que un hombre con pretensiones de filósofo que la encontrara relevante para una distinción la aplicara a todos —de altos y bajos orígenes, amos y esclavos, atenienses y espartanos, griegos y no griegos—.

---

[38] Ver algunas opiniones en Untersteiner, *Sophs.*, págs. 283 y sig., *Sof.*, fasc. III, págs. 104 y sig.; Bignone, *Studi,* pág. 29; Baldry, *Unity,* pág. 43; Strauss, *J. of Metaph.*, 1959, pág. 433.

[39] συγγενεῖς τε καὶ οἰκείους Hipias, en *Prot.*, hablando del conjunto de los griegos; τὸ Ἑλληνικὸν γένος αὐτὸ αὑτῷ οἰκεῖον καὶ συγγενές *Rep.*

[40] El vol. VIII de los *Entretiens Hardt (Grecs et Barbares)* se ocupa exhaustivamente de ellas.

[41] Hemos visto esto mismo aplicado a la distinción por nacimiento, en Eurípides (fr. 52, cf. *supra*, págs. 157 y sig.). Ver también, *supra*, pág. 67 (Arquelao), y en el vol. II, págs. 217, 325 y n. 128, 350, 479.

VII

LA RELATIVIDAD DE LOS VALORES Y SUS EFECTOS EN LA TEORÍA ÉTICA [1]

> «Si la filosofía física comienza con la admiración, la *ética* puede decirse que comienza con el escepticismo.»
> (GRANT, *Ethics*, vol. I, pág. 155.)

El capítulo sobre los Sofistas (cf. *supra*, pág. 58) mencionaba la división propuesta por Sir Alexander Grant de la moralidad en tres épocas o etapas, que correspondían, en una nación, a lo que la infancia, la adolescencia y la madurez son en el individuo. En alguno de sus aspectos, esta división no pasaría hoy sin ser discutida. A la segunda etapa, escéptica o sofística, él la llama «de transición», dando a entender que solamente la tercera, es decir, el retorno a las primeras creencias profundamente sostenidas por haber sido alcanzadas mediante un pensamiento independiente, representa la madurez. En el pensamiento griego, la transición fue hacia el idealismo de Platón, hacia una reafirmación filosófica y una defensa de los valores absolutos, que habían sido aceptados por la «simplicidad y confianza» de la infancia tal como estaban en el estado pre-crítico de la sociedad. La segunda etapa o etapa escéptica, podría perfectamente bien ser llamada positivista, y no está nada asumido en general que la creencia en valores absolutos sea más madura que el positivismo. No todos los adultos recuperan las convicciones de su infancia. El positivista rechaza el punto de vista de que la ley positiva tenga que proceder del ideal de una norma de derecho natural, *i.e.*, universalmente válida: lo que hay es sólo una equidad o bondad relativa, que se deriva de la ley positiva imperante durante un determinado tiempo. El positivista sabe que la búsqueda de la bondad es la persecución de una quimera. De la misma forma, la belleza, ésta, como lo fue para Hume, no es «ninguna cualidad de las cosas mismas, existe

[1] Cf. *supra*, págs. 68 y sig.

meramente en las mentes que la contemplan, y cada mente percibe una belleza diferente» [2]. Respecto a afirmaciones como ésta, al positivista moderno no le gustaría que le dijeran que su punto de partida era pre-platónico o adolescente, pero de hecho está repitiendo los asertos de los Sofistas en la controversia de los siglos V y IV a. C. Los valores para él, como para Arquelao, existen solamente por *nómos,* no por *phýsis.* Para A. J. Ayer no hay ni siquiera discusión:

> Hablar acerca de valores no es una cuestión de describir cuál puede existir o no, el problema es si existe realmente o no. No existe tal problema. El problema moral es: ¿Qué voy a hacer? ¿Qué actitud voy a tomar? Y los juicios morales son directivos en ese sentido. Ahora podemos ver que toda la disputa acerca de la objetividad de los valores, tal como se ha planteado de ordinario, es ociosa y sin sentido [3].

Por ociosa y sin sentido que pueda ser, la disputa se ha replanteado muchas veces, y hablando del positivismo de la Grecia del siglo V difícilmente se puede defender que quedara superado por Platón. Un personaje de Eurípides pregunta retóricamente: «¿Qué acción es vergonzosa si no se lo parece así al que la comete?», parodia que tomó de Aristófanes, «¿Qué acción es vergonzosa si no le parece así al auditorio?», y se asigna a Platón y a Antístenes la réplica: «Lo vergonzoso es lo vergonzoso, parézcalo o no lo parezca» [4]. Eteocles en las *Fenicias,* proclamando su gusto por el poder en términos verdaderamente sofísticos, dice (499 sigs.):

«Si a todos los hombres les pareciera la misma cosa buena y sabia por naturaleza, no habría disputas o querellas entre nosotros. Pero como no hay coherencia ni imparcialidad cuando se trata de mortales, todo son nombres, sin realidad», y cuando Hipias declara saber lo que es la justicia, Sócrates le felicita irónicamente por un descubrimiento que hará que los jurados cesen en sus diferencias o desacuerdos sobre los veredictos y que se ponga fin a los pleitos, la rebelión y la guerra (Jen., *Mem.* IV, 4, 8). Asimismo, en Platón, observa de nuevo que Sócrates cuando utilizamos palabras como «hierro» o «plata» todos sabemos a lo que nos referimos, pero que cuando decimos «justo» o «bueno» disentimos unos de otros, e incluso de nuestras propias mentes [5]. Estas citas dan una idea de la atmósfera escéptica de la época, a la que Sócrates mismo se opuso enérgicamente, sosteniendo que un acuerdo sobre el

---

[2] Ver Cassirer, *Phil. of Enlightenment,* pág. 307.

[3] Ayer, *Philosophical Essays;* pág. 242.

[4] Eur., fr. 19; Aristóf., *Ranas* 1475. La réplica es atribuida a Antístenes por Plutarco, *De aud. poet.* 33c, y a Platón, en Estobeo, *Flor.* V, 82 (ambos citados por Nauck, sobre el fr.).

[5] *Fedro* 263a. Cf. *Eutifrón* 7c-d, *Alc. I* 111e-112a. Nestle (*VMzuL,* pág. 271) dice que los versos de las *Fenicias* «reproducen inequívocamente la doctrina de Protágoras», pero ¿no nos recuerdan más bien a Sócrates?

significado de los términos morales era una condición previa esencial para la práctica de la moralidad.

El más distinguido defensor de la relatividad de los valores (aunque, como inevitablemente sucede, su pensamiento fue con frecuencia distorsionado al ser filtrado a través de otras mentes menos dotadas) fue Protágoras, y su desafío filosófico a las normas tradicionalmente aceptadas se basaba, a su vez, en teorías relativas y subjetivas de ontología y epistemología. Cuando se aplica a los valores, la relatividad puede significar una de dos cosas: *a)* No hay nada a lo que se puedan aplicar absolutamente y sin cualificación los epítetos bueno, malo, o semejantes, porque el efecto de cada cosa es diferente según el objeto al que se aplique, las circunstancias de su aplicación, etc. Lo que es bueno para A puede ser malo para B, lo que es bueno para A en determinadas circunstancias puede ser malo para él en otras, etc. No se niega la objetividad del efecto bueno, pero varía en cada caso individual. *b)* Cuando alguien dice que lo bueno y lo malo son sólo relativos, puede significar que «no hay nada bueno ni malo, sino que es el pensamiento el que lo hace tal». Toda investigación sobre la antítesis *nómos-phýsis* se nos muestra llena de ejemplos de esto: el incesto, abominable a los ojos de los griegos, es normal entre los egipcios, etc. Respecto a los valores estéticos, la cuestión es más obvia todavía.

Anteriormente, Heráclito había aducido el primer tipo de relatividad como justificación de su paradoja de la identidad de los opuestos: «El agua del mar —decía— es a la vez la más pura y la más contaminada, al ser potable y saludable para los peces, no potable y mortífera para los hombres» [6]. Protágoras desarrolla el tema al responder a una sugerencia de Sócrates de que «bueno» puede equipararse a «beneficioso para los hombres» [7]:

> Aun a cosas que no son beneficiosas (*o* útiles) para los hombres, yo las sigo llamando buenas... Conozco cantidad de cosas —aliemntos, bebidas, medicamentos y muchas otras— que son nocivas (*o* perjudiciales) para los hombres, y otras que son beneficiosas; y también otras que, en lo que se refiere a los hombres, no son ni una cosa ni otra, pero son nocivas o beneficiosas

[6] Fr. 61; ver vol. I, págs. 413 y 419.

[7] Platón, *Prot.* 333e-334c. La equiparación utilitaria de ἀγαθόν con ὠφέλιμον era una de las favoritas de Sócrates. (Ver *infra*, cap. XIV, § 8.) Tampoco se puede dudar de que el discurso de Protágoras represente su verdadera opinión. Jenofonte (*Mem.* III, 8, 7) presenta a Sócrates diciendo algo parecido (lo que es bueno para el hambre, es malo para la fiebre, etc.), y a este respecto se le ha acusado de atribuirse ideas de Antístenes (Caizzi, *Stud. Urbin.*, 1964, pág. 65; y no, por extraño que parezca, de Protágoras). Lo que está tratando de demostrar Sócrates aquí, sin embargo, es que la bondad de algo reside en su aptitud o capacidad para realizar la función que le es propia —principio éste impecablemente socrático (cf. *Rep.* 352e-353d)—. Su pensamiento fue eminentemente práctico: lo que es bueno debe ser *útil*, y la misma cosa puede ser útil o perjudicial según las circunstancias (*Menón* 87e-88c, y Jen., *Mem.* IV, 6, 8). Más adelante se considerará en qué difería exactamente su pensamiento del de un Sofista como Protágoras, pero no es correcto decir, como Caizzi, que el pasaje de Jenofonte es «fortemente antiplatonico» (con lo cual quiere decir contra el Sócrates platónico).

para los caballos, y unas solamente para el ganado bovino, y otras para los perros. Algunas no tienen efectos sobre los animales, sino solamente sobre los árboles, e incluso algunas son buenas para las raíces de los árboles pero dañinas para los jóvenes tallos. El estiércol, por ejemplo, es bueno para todas las plantas cuando se aplica a sus raíces, pero altamente destructivo si se pone en los brotes o en los tallos jóvenes. Además, por ejemplo, el aceite de oliva es muy malo para todas las plantas, y lo más perjudicial para el pelaje de todos los animales excepto el del hombre, dado que a los hombres les resulta útil tanto para el cabello como para el resto del cuerpo. Tan diversa y multiforme es, asimismo, la bondad, que incluso para nosotros la misma cosa es buena si se aplica externamente, pero mortal si se toma para lo interno. Todos los médicos prohiben al enfermo que utilice aceite al preparar su aliemnto, como no sea en pequeñas cantidades.

Este inteligente discursito ha merecido una sorprendente cantidad de crítica en razón de su aparente estar fuera de lugar [8]. Dado que Sócrates le había preguntado en realidad a Protágoras lo que significaba con el concepto de «bueno», no resultaba tan fuera de lugar que le replicase con su propia teoría de su diversidad. Y el que un Sofista se considerase, al propio tiempo, obligado a hacer alarde de su conocimiento enciclopédico, no era sino estar en su papel. Hackforth [9] objetó que, tratándose de una cuestión ética, la inoportunidad residía en aplicar los significados de «bueno» fuera de la esfera ética. Pero la pregunta de Sócrates no era meramente de interés general, respecto a la equiparación de «bueno» con «beneficioso para los hombres»; para los Sofistas la conexión entre ética, política y retórica por una parte, y medicina o higiene por otra, era importante, como dos ramas del arte de mejorar la naturaleza humana, moral y física. En el *Teeteto* (167b-c), Protágoras dice: «A quienes se ocupan con habilidad de los cuerpos, yo los llamo médicos; y a los que se ocupan de las plantas, agricultores. También éstos, cuando una planta está enferma, le infunden percepciones beneficiosas y saludables, además de verdaderas, en lugar de perjudiciales; e, igualmente, los oradores buenos y hábiles hacen que a las ciudades les parezca justo lo beneficioso, en lugar de lo perjudicial.» Versényi ha observado los estrechos paralelos que existen entre Protágoras y el tratado hipocrático *Sobre la medicina antigua* [10]:

Ambos ponen de relieve el hecho de que sus artes eran invenciones humanas, más que un don original, que sus artes eran necesarias por las diferencias entre un hombre y otro, y entre hombres y animales, y que hay una relativi-

---

[8] Adam y Grube lo consideran fuera de lugar. Para H. Gomperz (*S. u. R.*, pág. 162) se trataba de una «interrupción molesta» y su introducción le sirvió como prueba de que era un extracto de uno de los libros del propio Protágoras. Puede muy bien que así sea, pero Platón no es uno de esos escritores que introducen cosas a la fuerza, simplemente para citar algo literalmente.

[9] Conferencia inédita.

[10] *M.A.* 3 (citado parcialmente *supra,* pág. 90): Versényi, *Soc. Hum.*, págs. 33-35 y 43.

dad que resulta de lo que es bueno para cada uno. Ambos sostienen que «nuestro actual modo de vida» (leyes, costumbres, régimen) no es por naturaleza, sino que «ha sido descubierto y elaborado durante un largo período de tiempo».

El objetivo de ambos [*sc.* el arte de la política y el de la medicina] es encontrar lo que es útil, apropiado, oportuno o debido a la naturaleza de lo que cada uno tiene a su cuidado, así como promover una vida saludable, armoniosa y sosegada. Esta semejanza de objetivo, método y (casi) objeto, no solamente lleva a una constante asociación de los dos, sino que a la vez hace extremadamente difícil dibujar una línea divisoria precisa entre ellos.

«Los discursos —dice Gorgias (*Hel.* 14)— tienen la misma relación con la mente que las medicinas con el cuerpo. Así como unas medicinas eliminan ciertos humores del cuerpo, y algunas ponen fin a la enfermedad y otras a la vida, así unos discursos pueden inducir a alegría o a pena, a miedo o a confianza, y otros, por una cierta persuasión nefasta, pueden drogar y hechizar la mente.» Esta teoría había sido, de hecho, puesta en práctica por Antifonte en su «clínica psiquiátrica» tal como se cuenta en las *Vidas de los diez oradores:* alquilando un local especial o despacho en Corinto, «desarrolló un 'arte de consolación' paralelo a la terapia del cuerpo empleada por los médicos» [11].

Protágoras encuentra un estrecho paralelo no sólo, como Gorgias, entre la medicina y la oratoria, que mejoran respectivamente las condiciones físicas y morales del hombre, sino también entre ambas y la agricultura, el cuidado de los hombres y el de las plantas. Esto reaparece en Antifonte (fr. 60):

Lo primero y principal para los hombres es la educación, ya que en toda empresa, cuando el comienzo es acertado, es verosímil esperar que el resultado final también lo sea. Tal como sea la semilla que se siembra en la tierra, así debe esperarse que sea la cosecha; y de igual modo, cuando en los jóvenes se inculca una buena educación, su efecto pervive y se desarrolla a lo largo de sus vidas, y ni la lluvia ni la sequía pueden destruirla.

Esta analogía se aplica específicamente a la enseñanza de la medicina en la *Ley* hipocrática [12]:

El aprendizaje de la medicina se asemeja a la eclosión de las plantas. Nuestra natural capacidad es el suelo. Las enseñanzas de nuestros maestros son

[11] [Plut.], *Vidas* 833c, Antifonte, A 6. Sobre esto y sobre la identidad de Antifonte, ver *infra,* págs. 283 y sigs. La penetración psicológica está sugerida también por su afirmación (fr. 57) de que «la enfermedad es fiesta para los gandules», porque no tienen que ir al trabajo. Aquí he supuesto que el relato de las *Vidas* es verdadero, pero ver de nuevo pág. 283 y nn.

[12] Cap. 3, trad. inglesa de Jones (ed. Loeb, págs. 257 y sig.). Cita este autor (*ibidem*) a D.L., VII, 40, como prueba de que la *Ley* es lo bastante tardía como para haber sido escrita bajo influencia estoica. Pero, aparte del hecho de que, como dice, «la semejanza pueda no parecer sorprendente», da la impresión de haber pasado por alto el extracto de Antifonte.

> como las semillas. El aprendizaje desde la niñez es análogo a la siembra de la semilla al alba sobre un terreno preparado. El papel de la instrucción es como si fuera el alimento que proviene del medio ambiente sobre la sementera. La diligencia es el laboreo del suelo. El tiempo consolida todas estas cosas de forma que su crianza y maduración lleguen a su plenitud.

Estos pasajes deberían aumentar nuestra penetración en la mente de un Sofista, y ayudar a la comprensión del uso de Protágoras de los ejemplos médicos y agrícolas al responder a la pregunta de Sócrates. Fueron sobre todo los escritores médicos los que insistieron (como lo exigía el éxito en su arte) en la relatividad de «lo bueno» y «lo malo» para el individuo. En *Sobre la medicina antigua* se hace una comparación entre lo que es bueno para el hombre sano y para el hombre enfermo, y entre el hombre y los animales (cap. 8), y en el cap. 20 se arguye que, en lugar de ser el conocimiento global de la naturaleza humana un prerrequisito para la medicina (como mantenían ciertos filósofos), es necesario un conocimiento de la medicina para el conocimiento del hombre y de la naturaleza en general. Lo que los médicos necesitaban no era responder a una cuestión general como «qué es el hombre», sino a qué es el hombre en relación con los diferentes alimentos, bebidas y modos de vida, y cuál será el efecto de cada una de esas cosas en cada individuo [13].

Ya hemos visto lo extendida que estaba la tendencia a sustituir el valor universal de «justicia» o «derecho» por los conceptos de interés y beneficio, de utilidad o provecho (συμφέρον, χρήσιμον, ὠφέλιμον), a los que acompaña naturalmente el de apropiado o conveniente (ἐπιτήδειον). Al igual que «el interés del más fuerte» (Tucídides, Trasímaco), llegó ésta a ser una doctrina de auto-engrandecimiento y de desprecio de los derechos de los demás, pero en sí misma era utilitaria y práctica. Estrechamente relacionado con esto estaba la noción de necesidad *(anankê),* y a los ejemplos ya citados (cf. *supra,* págs. 106 y sig.) se puede añadir otro extraído de *Sobre la medicina antigua,* cap. 3, que enfatiza la conexión entre la actividad práctica y una concepción relativa de los valores: «El hecho es que la extrema necesidad obligó a los hombres a buscar y a descubrir la medicina, porque a los enfermos no les aprovechaba, ni les aprovecha, el mismo régimen que a los hombres sanos.»

---

[13] Se ha creído a veces que *M.A.* fue escrito bajo la influencia de Protágoras (*v.gr.*, Versényi, *Socr. Hum.*, pág. 11; pero Longrigg lo niega en *HSCP,* 1963). Su datación es incierta. Si Festugière tuviera razón al situarla más o menos entre el 450 y el 420, Protágoras podría haber tenido conocimiento de ella, pero fue probablemente posterior (Lloyd, en *Phronesis,* 1963). Aun así, sus conclusiones surgen más de las exigencias de la práctica médica que de la influencia de algún pensador no médico, y me parece fuera de toda duda que el propio Protágoras estuvo influido por los más empíricos de los médicos contemporáneos suyos. El hecho de que, según Sexto, «introdujera» la doctrina del «hombre como medida» (Versényi, *op. cit.,* pág. 11, n. 9) no prueba nada contra ello. Tal vez una manera más acertada de plantearlo sería decir que la propia tendencia empírica de Protágoras le llevó a interesarse por la medicina y por temas prácticos semejantes.

Esto a su vez está relacionado con toda la concepción evolucionista del progreso humano (cf. *supra,* pág. 90).

En todo esto no es fácil encontrar referencias a valores específicamente estéticos, aunque en ninguna discusión sobre la relatividad de los valores serían éstos los primeros que se nos ocurrieran. No es necesario decir que los griegos no eran insensibles a la belleza, pero, como lo sugiere la ambigüedad del término que la designaba *(kalón),* no hablaron mucho de ella en abstracto. Una razón de ello era la estrecha asociación en sus mentes de la belleza con la conveniencia, y la aptitud para una función [14]. C. T. Seltman observa acertadamente (*Approach to Greek Art,* pág. 29):

> «Bello» es una mala traducción de *kalós.* Tal vez nos aproximaríamos más al significado adecuado traduciéndolo por Apto y Aptitud, ya que éstas palabras pueden emplearse en la mayoría de los sentidos de las palabras griegas. Decir que para los griegos Belleza y Bondad eran la misma y única cosa, es un error. Pero supongamos que, para los griegos, Aptitud automáticamente incluía excelencia, porque lo que es apto debe ser ajustado a su propósito y por consiguiente bueno, y estamos en el buen camino. La Aptitud podría llegar a ser el último Valor por el cual deberían medirse todos los demás Valores.

Una deliciosa ilustración de esta asociación en la mente griega es el «concurso de belleza» en el *Banquete* de Jenofonte (cap. 5). Sócrates trata de demostrar a sus compañeros que él es más hermoso que el joven y apuesto Critóbulo. Critóbulo presenta su caso al principio, diciendo que cualquier cosa es bella *(kalón)* si está bien construida para el fin para el que la hemos adquirido, o si está adaptada por naturaleza a nuestras necesidades. Entonces —replica Sócrates—, si tenemos ojos para ver, los míos son más hermosos que los tuyos, ya que al ser salientes y saltones pueden ver también a los lados y no simplemente de frente; etc. (El pasaje íntegro está traducido más adelante en págs. 370 y sig.)

¿Creyó Protágoras también en la relatividad de los valores en el segundo sentido, *i.e.* que todos los juicios de valor son puramente subjetivos? A primera vista al menos, esto parecería ser una conclusión inevitable de su famoso dicho de que el hombre es la medida [15]:

«El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son.» En el *Teeteto* (152a) Sócrates pregunta a Teeteto si ha leído esto. «A menudo», es la respuesta. «Entonces

---

[14] Según Aristóteles, la diferencia entre ἀγαθόν y καλόν consiste en que καλόν es un término con mayor comprensión. ἀγαθόν se refiere solamente a acciones, pero καλόν se usa *también* cuando se trata de cosas inmóviles. (Ver *Metaph.* 1078a31.)

[15] Fr. 1. Se reserva una interpretación detallada para la discusión de sus implicaciones epistemológicas, *infra,* págs. 184 y sigs.

tú sabes que lo dice en este sentido, de que cada cosa *es* para mí tal como me parece que es y que cada cosa *es* para ti tal y como te parece que es. ¿No somos tú y yo hombres?» Dado que este añadido se hace en el *Crátilo* (386a) prácticamente con las mismas palabras (152a), debe de ser también parte del propio argumento de Protágoras, y esto lo corrobora Aristóteles, que añade la información de que las «cosas» en cuestión incluyen a los valores (*Metaf.* 1062b13):

> Protágoras decía que el hombre era la medida de todas las cosas, significando pura y simplemente que lo que a cada cual le parece con certeza, también *es*. De ser esto así, resulta que la misma cosa es y no es, y que es buena y, a la vez, mala, y todo lo que se afirme en enunciados contrarios, ya que con frecuencia una determinada cosa le parece buena (o hermosa, *kalón*) a unos, y lo contrario a otros: el criterio (μέτρον) es lo que le parece a cada individuo [16].

Todas las fuentes directas están de acuerdo en el significado general del dicho de Protágoras, es decir que lo que le parece a cada individuo es la única realidad y que, en consecuencia, el mundo real es diferente para cada cual; y esto es lo más verosímil de todo porque él encontraría ideas similares en los filósofos naturales de la época. Anaxágoras dijo a sus alumnos que «las cosas serían para ellos tales como ellos suponían que eran», y Empédocles y Parménides pusieron el énfasis en la conexión entre la condición física de un hombre y sus pensamientos [17].

Hasta aquí todo bien, pero nos tropezamos con un estado de la cuestión digno de destacarse. Como dice Sócrates (*Teet.* 161c sigs.), sobre la base de una tesis así propuesta, nadie podría ser más sabio que otro, y no tendría sentido, ni en Protágoras ni en ningún otro, el constituirse a sí mismo como maestro. Por eso Sócrates ofrece una defensa como dice que la habría planteado Protágoras si viviese [18], consistente en mantener que, aunque todas las creen-

[16] Si se admite que los *Razonamientos dobles* (cf. *infra,* págs. 305 y sigs.) reflejan la enseñanza de Protágoras, constituirían éstos una prueba más de que su relativismo llegaba a conceptos tales como los de bien y mal, justo e injusto, loable y reprochable.

[17] Aristóteles ha recogido esos pasajes en *Metaf.* 1009b15 sigs. Sobre ellos, ver vol. II, págs. 328, 239 y 80. El uso de ἄνθρωπος se discute más ampliamente *infra,* págs. 189 y sigs.

[18] Lo que sigue, evidentemente, no tuvo que buscarlo en los escritos de Protágoras, pero es poco verosímil que fuera algo distinto de lo que enseñaba. Como dice Cornford, hubo de conciliar su profesión de Sofista con su afirmación de que todas las creencias eran igualmente verdaderas, y no pudo hacerlo de otra manera. Este punto de vista lo defiende plenamente H. Gomperz, *S. u. R.,* págs. 263 y sigs. Para otras referencias, ver Untersteiner, *Sophs.,* págs. 70 y sigs. (n. 1). S. Moser y G. L. Kustas, en *Phoenix,* 1966, afirman que «la lectura del *Protágoras* a la luz del *Teeteto*» ha sido la causa principal de falsas interpretaciones del primero de ambos diálogos. Esta afirmación depende de si se acepta la hipótesis de Th. Gomperz (*Gk. Th.* I, 457 sig.) de que uno presenta a un Protágoras «genuino» y el otro a un Protágoras «simulado» —procedimiento éste enormemente arbitrario—.

cias sean igualmente verdaderas, no todas son igualmente buenas *(agathá)* [19]. El hombre sabio *(sophós)* es el que puede cambiar lo que aparece como malo *(kakón)* a cualquiera de nosotros y lo es, haciendo que sea y aparezca como bueno. *a)* El alimento de un enfermo *es* amargo (para él): no puede decirse que esté equivocado cuando dice que lo es, ni más ignorante que el sano. Pero el médico, el *sophós* en el arte de curar, puede cambiar su condición de tal forma que aparezca y sea dulce y agradable. *b)* En educación, el Sofista hace con palabras lo que el médico hace con medicinas (comp. Gorgias, *supra*, pág. 170), esto es, cambiar al alumno a un mejor estado. No le hace cambiar falsas creencias por verdaderas, porque las falsas creencias son imposibles; pero cuando un hombre tiene un depravado *(ponêron)* estado de mente y los correspondientes pensamientos, sana su mente y de esta forma le da sanos *(chrēstá)* pensamientos —no más verdaderos ni mejores—. *c)* Las cosas que toda una ciudad considera justas y honorables *(kalá)*, lo son hasta tanto siga pensando que lo son; pero en los casos en que sean injustas *(ponêra)*, el hombre sabio las sustituye por otras que sean y aparezcan sanas *(chrēstá)*. De esta forma puede darse que algunos hombres sean más sabios que otros, aunque nadie piense falsamente.

Aquí se da una paradoja: las creencias de dos hombres pueden ser igualmente verdaderas, pero no de igual valor, *aun cuando* sean creencias sobre la bondad o maldad de alguna cosa. En el caso de las sensaciones físicas, al menos con respecto al ejemplo de Platón, no hay dificultad. Al hombre enfermo le sabe mal lo que saborea, y se pondrá contento cuando el médico, por decirlo así, restaure su normal apreciación del buen alimento o, como hubiera dicho Protágoras, haga que su desagradable comida parezca y a la vez sea agradable para él. Pero con los valores morales el caso es diferente. Si lo que una ciudad juzga justo y apto, *es* justo y apto para ella mientras lo juzgue así, no querrá que cambien sus opiniones o sus leyes ni, podría pensarse, deberían ser cambiadas. Deberían ser como el aceite de oliva del discurso del *Protágoras*, buenas para esta ciudad pero no tal vez para otras. Parece sin embargo que la ciudad no puede ser *sabia*, ni sus juicios sanos y provechosos, sino inútiles, y aptos para hacer daño. ¿Cómo entonces pueden ser, así como parecer, a la vez justos y aptos *(kalá)* para la ciudad?

[19] Platón emplea diversas palabras en este pasaje, todas las cuales se traducen a veces simplemente por «bueno» o «malo». Las he intercalado con transcripción latina y llevan al lado una aproximada equivalencia de los diferentes sentidos que expresaban para un griego. La palabra más general, para *malo* es *kakón; agathón:* la palabra más general, para *bueno*, con el matiz de *conducente a una eficaz realización de la función*, que estaba generalmente expresado mediante los términos griegos que significaban aprobación; *ponêron:* fatigoso, agotador, angustioso, que causa dolor o pena, perverso (del sustantivo *pónos*, trabajo, preocupación, sufrimiento); *chrēstón:* útil, práctico, eficaz, sano (relacionado con *hygieinón:* saludable, en 167c1); *kalón:* bello, hermoso, de buena calidad, loable, honorable.

Protágoras anda buscando su propia solución a esta candente cuestión de la época, la relación entre *nómimon* y *díkaion,* ley positiva y moralidad. Se decía:

1. Que las dos eran idénticas por definición, y que el enunciado de su identidad era simplemente analítico. Éste podría ser *a)* la vieja idea religiosa, que se remontaba hasta tiempos tribales, de que las leyes provenían de los dioses, y que por eso no podían equivocarse y debían ser obedecidas («todas las leyes humanas están alimentadas por una única ley, la divina»); o *b)* una crítica derivada de la igualdad de los dos: dada la definición de que «justicia» incluye sólo lo que está ordenado o sancionado por las leyes, entonces, como observaba Antifonte, un hombre tiene el derecho de observarla sólo en la medida en que coincida con sus propios intereses, y la obligación de ignorarla cuando entra en conflicto con un hecho de naturaleza, como la igualdad de griegos y bárbaros, nobles y plebeyos, ricos y pobres.

2. Como resultado de *(b),* se negaba la identidad de lo justo y lo legal. «Justo» y «bueno» representaban valores morales, que no podían equipararse con los dictados de la ley positiva, porque la ley podía ser injusta, y por el contrario, lo que era justo se extendía más allá del campo de la promulgación legal.

3. Estaba la doctrina del pacto social, tal como la defendía Sócrates, según la cual, aunque el mecanismo legal podía llevar a un juicio injusto en un caso individual, sin embargo era bueno para los ciudadanos aceptar las leyes, porque su calidad de miembros del Estado implicaba una promesa de obedecerlas a cambio de los muchos beneficios legales de la ciudadanía.

Lo tópico de la controversia, y el todavía inestable estado de opinión, llevó a un cierto nivel de confusión, que se refleja en Protágoras. Sostuvo que, aunque las leyes no lo eran «por naturaleza», su institución y observancia eran necesarias para la preservación de la sociedad. Toda la función de nuestro sentido de justicia *(díkē)* consiste en «hacer posible el órden político» (cf. *supra,* pág. 74). En consecuencia, y naturalmente, se inclina hacia los que identifican *díkaion* con *nómimon.* No obstante, a mediados del siglo v era imposible para un pensador ignorar la existencia de leyes malas, y él intentó una solución que las tenía en cuenta. Si el resultado es un argumento inconsistente o que incurre en círculo vicioso [20], su interés reside en el estado de la cuestión en aquel tiempo, que llevó a Protágoras a seguir un camino tan tortuoso. Se trata, después de todo, de una cuestión que aún no ha sido resuelta.

[20] «No se puede negar que aquí se da un círculo vicioso... Si los juicios de valor sólo son válidos para el individuo, ¿cómo un juicio de que dos creencias son de distinto valor puede ser válido para alguien más que para el individuo que lo formula?» (Gomperz, *S. u. R.,* pág. 269). Como observa von Fritz (*RE,* vol. XXIII, col. 917), si la doctrina moral de Protágoras contiene alguna inconsistencia o contradicción en su premisa fundamental, tal inconsistencia la comparte con los relativistas más modernos que, al igual que él, intentan combinar su relativismo con doctrinas positivas y con preceptos para la acción humana.

Dado que Protágoras era famoso por su pretensión de «convertir el argumento más débil en el más fuerte», H. Gomperz (*S. u R.*, pág. 269) sugirió que podía haber usado aquí esos apelativos, en lugar de los de «peor» y «mejor», que Platón utiliza en su defensa y que hacen el círculo vicioso particularmente manifiesto. No alterarían esencialmente el caso, pero darían la apariencia de un criterio más objetivo. La explicación que da Gomperz de la paradoja es que todo hombre es bueno porque cada uno ve una faceta de la verdad, la que su disposición le permite ver, pero (como sucede con la salud del cuerpo) hay disposiciones normales y anormales, y el hombre más normal, a quien Protágoras llama sabio, es el que tiene la creencia más normal, la más fuerte y la mejor. Su teoría corresponde a su práctica retórica, y de hecho es una justificación epistemológica de la importancia de la retórica. El «rétor» debe ser capaz de defender puntos de vista opuestos con igual éxito, pero finalmente debe llevar uno de ellos a la victoria por ser el más «fuerte». De esta forma prueba el epistemólogo que todas las opiniones son iguales porque cada una alcanza una faceta de la verdad, y luego hay que decidirse por una como «la mejor». Para Protágoras el «rétor» se identifica con el hombre bueno, porque ha sido adiestrado para ver los dos aspectos, mientras que el lego ve solamente uno —verdad pero verdad parcial— (pág. 275)[21].

Esto significa que el criterio de Protágoras es cuantitativo: todos los juicios son igualmente verdaderos, pero no de igual valor, porque, según que recojan más o menos cantidad de realidad, serán más o menos normales o anormales y, en consecuencia, más fuertes o más débiles. Esta explicación tiene su atractivo, pero se ve debilitada por su dependencia de los conceptos de «normal» y «anormal», ya que, como dice Cornford (*PTK*, pág. 73) «sano» para Protágoras «no significa 'normal', pues esto debería establecerlo la mayoría como norma o medida para la minoría». Puede significar solamente útil o conveniente, o que *producirá* mejores efectos en el futuro; es decir, individualmente, efectos que serán y, a la vez, aparecerán como mejores para el alumno del Sofista después de su adiestramiento. Él, entonces, preferirá sus nuevas creencias. Para un Estado, sus leyes y costumbres son buenas y loables mientras sigan siendo sostenidas o socialmente apoyadas, pero un hombre de Estado puede persuadirlo de que otras serían más ventajosas para él. (Observación explícitamente formulada en 172a). La pena capital, por ejemplo, es justa y adecuada mientras tiene el respaldo de la opinión pública y está impuesta legalmente. Si se alteran esas condiciones, la razón probablemente será porque, en primer lugar, un grupo de pensadores avanzados (*sophistaí,* como los llamaría un griego) han tenido éxito en introducir la difusión de ideas diferentes; y esto solamente pueden hacerlo (según esta teoría) convenciendo a los ciudadanos de que el cambio supondrá una ventaja práctica *(chrēstón)* —que, por ejemplo, los crímenes violentos aumentarán en lugar de disminuir—. Detrás de

[21] Para una crítica de la interpretación que hace Gomperz de Protágoras, ver ZN, pág. 1357, n. 1.

este tortuoso argumento está la convicción de Protágoras de que *díkē* existe para preservar el orden social, y que, en consecuencia, el mantenimiento de las leyes existentes, aunque no sean las mejores, es justo y loable porque las alternativas de desobediencia o subversión destruirían los «lazos de amistad y unión» de que depende toda nuestra vida (*Prot.* 322c4). Sólo si las nuevas leyes están dictadas por el consentimiento de todos y por un proceso constitucional, el cambio puede ser a mejor [22].

[22] Cf. *supra*, pág. 149. Al examinar esta cuestión de forma independiente, espero haber resuelto la dificultad hallada y expresada por A. T. Cole en *Yale C. S.*, 1966, que le llevó a la conclusión de que la «Apología de Protágoras» de Platón, de hecho *eran* «no una Apología sino *dos*», que contenían, respectivamente, «una concepción 'subjetivista' compatible con el principio del hombre como medida, tal como se formula en 166d, y otra 'utilitarista' que no era compatible» (págs. 112 y 114 y sig.). Yo, en particular, no estoy de acuerdo en que Platón hubiera interpretado o entendido mal la doctrina de 167a-b (pág. 116). La opinión de que 169d es inconsistente con ello, no es verdadera. Todo lo que Platón dice allí es que, según Protágoras, «algunos hombres sobresalen en la estimación de lo que es mejor o peor, y éstos, decía, son sabios» (trad. ing. de Cornford). No dice que estos que juzgan mejor sean los sanos por oposición a los enfermos. Son, por supuesto, los médicos (o, en sus respectivas esferas, los agricultores, los oradores o los Sofistas).

VIII

RETÓRICA Y FILOSOFÍA

(PARECER Y SER, CREER Y CONOCER, PERSUADIR Y DEMOSTRAR)

1. Generalidades

La retórica ha sido ya objeto de mención en estas páginas (cf. *supra*, págs. 35, 59 y sig.), pero exige una consideración más detenida. Obviamente, no nos corresponde evaluar aquí las obras de Lisias, Andócides u otros oradores áticos, ni nos ocuparemos de cuestiones de forma o de estilo [1]; pero la teoría que subyace a la retórica griega tiene implicaciones filosóficas, con las que no sólo los Sofistas, sino Platón mismo, pensaron que tenían que habérselas. Platón pudo incluso describir su propia filosofía dialéctica como la sustitución de la mala retórica por la buena, y se ha llegado a afirmar que sólo la retórica era con mucho el signo distintivo más representativo del Sofista [2]. Ya se verá que esto es una exageración, pero todos los grandes Sofistas se vieron íntimamente relacionados con ella, en sus ramas forense, política y epidíctica, lo mismo como practicantes activos, que como en su calidad de maestros, sistematizadores y escritores de manuales de retórica [3]. Platón, que conoció a sus Sofistas, distingue la sofística de la retórica sirviéndose de una elaborada analogía, destinada a mostrar cómo ambas «aunque distintas por naturaleza; sin embargo, están tan íntimamente relacionadas entre sí, que Sofistas y oradores, que trabajan en la misma esfera y sobre los mismos asuntos, están confusos

[1] Cuestiones que pueden estudiarse en obras como: *Attische Beredsamkeit*, de Blass; *Antike Kunstprosa*, de Norden, y *Greek Orators*, de Dobson. Deberían mencionarse también el artículo de Kroll en *RE*, Supl. VII, cols. 1039-1138, y G. Kennedy, *The art of Persuasion in Greece.*

[2] Por parte de H. Gomperz, en su *Sophistik u. Rethorik*. Esa tesis se niega en el *Prodikos* de H. Mayer, que remite a la refutación de Wendland en *Gött. Gel. Anz.* (1913), núm. 1, y a Drerup, *Lit. Zentralbl.* (1913), esp., págs. 681 y sig.

[3] τὰ βιβλία τὰ περὶ τῆς τῶν λόγων τέχνης γεγραμμένα (Pl., *Fedro* 266d) o simplemente τέχναι (cf. *supra*, pág. 54, n. 45).

y ni saben ellos cuál es su propia función, ni los demás cómo servirse de ello». Esto debe mirarse a la luz de su propia doctrina de la superioridad del conocimiento, la realidad y la enseñanza, sobre la creencia, la apariencia y la persuasión. Como la gimnasia mantiene al cuerpo en forma, así también la legislación conserva a un Estado sano y saludable. Si el cuerpo cae enfermo, la medicina lo curará, siendo su arte correspondiente en el Estado la administración de la justicia. Todas estas artes tienen sus falsificaciones. La falsificación de la gimnástica corresponde a la cosmética, que da apariencia de salud, y la falsificación de la legislación es la sofística, que pretende enseñar lo que mantiene a un Estado sano, pero sin un conocimiento real. La falsificación de la medicina es la culinaria, que pretende conocer la mejor dieta para el cuerpo, pero que, de hecho, lo que procura es agradar al paladar, y la retórica, de forma semejante a la culinaria, lo es de la administración debida de la justicia, en cuanto que pretende engatusar a un auditorio y producir la apariencia, no la realidad, de la justicia. En consecuencia, puede decirse que sofística y retórica son «prácticamente la misma cosa», pero, que, en lo que se diferencian, la sofística es superior en la medida en que el arte al que imita, el de legislar, es superior, esto es, en la medida en que prevenir es mejor que curar [4].

El arte de la retórica era también conocido como «el arte de los *lógoi*», y el amplio significado de este término (desde lo relativo a hablar o perorar hasta argumentar, razonar, pensar) hizo posibles concepciones muy diferentes del arte del que era objeto. El objetivo de Platón era rescatarla de las manos de los que se dedican por pura retórica al arte de persuadir y de los abogados particulares, y mostrar que, aplicada debidamente y apoyada en el conocimiento de la verdad, equivalía a la filosofía. Ésta es la lección del *Fedro* (ver, en especial, 278b-d), y en el *Fedón* (90b sigs.). Sócrates atribuye el mal de «misología» —aversión a cualquier clase de *lógoi*— a la falta del propio adiestramiento técnico en el «arte de los *lógoi*». Sin él, un hombre se cree todo lo que le dicen, luego descubre que es falso, y en su resentimiento llega a echarle la culpa, no a su propia impericia, sino a los mismos *lógoi*, y de esta forma yerra el camino del conocimiento y de la verdad. Los peores «misólogos» son los hombres que comercian con los razonamientos contrapuestos o las contradicciones (ἀντιλογικοί) y piensan que eso es el culmen de la inteligencia, el haber descubierto que no hay seguridad ni certeza en ninguna cosa ni en ningún argumento, sino que todo va de aquí para allá como la corriente del Euripo, y que nada es lo mismo ni un momento. Platón pudo haber tenido presentes en particular a Protágoras y sus *Antilógiai* (cf. *infra*, pág. 183, n. 18), pero su crítica se extiende a todos los retóricos y Sofistas, los «faltos de educación cuyo deseo no es la sabiduría, sino descalificar a su oponente» (91a), a toda esa gente que se consideraban a sí mismos, de hecho, como maestros del «arte

[4] *Gorg.* 465c, 520a. La comparación entre la mente y el cuerpo, entre la retórica y la medicina o los medicamentos, como hemos visto (págs. 169 y sigs.), no era nueva. Platón le añade sutileza.

de los *lógoi*» y como los que mejor lo enseñaban a los demás [5]. A los ojos de Platón, como en la realidad, Sócrates era el verdadero maestro de este arte. Hizo de él un uso diferente del que hicieron los Sofistas, y, aunque él no era retórico, si Critias al declarar ilegal la enseñanza del arte de los *lógoi* tenía a Sócrates particularmente presente [6], no le faltaba razón. Estaba convencido de que si alguien comprendía una cosa, podía «dar un *lógos* de ella», y su exigencia de definiciones respondía al deseo de que la gente demostrase que había comprendido la esencia de la valentía o el valor, de la justicia o de cualquier otra cosa que se discutiese, encontrando una fórmula verbal que pudiera servir para todos los casos. «Sostuvo que todo el que sabe lo que es una cosa dada, podría también ser capaz de explicársela a otros» (Jen., *Mem.* IV, 6, 1). Las siguientes palabras que Jenofonte pone en su boca son características (*Mem.* III, 3, 11; está argumentando que un buen comandante de caballería debe ser un buen orador):

> ¿No habías caído en la cuenta de que las mejores cosas que aprendimos según la costumbre, por las cuales sabemos cómo vivir, las aprendimos a través de la palabra; que cualquier otra buena lección que pueda aprenderse se aprende a través de la palabra; que los mejores maestros son los que mayor uso hacen de la palabra, y que los que tienen conocimiento más profundo de las materias más serias e importantes son también los que mejor hablan y razonan? [7].

La «invención» de la retórica se atribuye a dos sicilianos de la primera mitad del siglo v, Córax y Tisias. Invención, en este contexto, tenía un significado especial [8], a saber el hecho de introducir la apelación a la probabilidad en lugar de los hechos, la elaboración de reglas para su aplicación y su consignación en manuales escritos. Si un hombre acusado de agresión puede presentar hechos que muestren de forma incontrovertible que no la cometió, no necesita para nada el arte, pero, si no puede, debe invocar el argumento de probabilidad. Si es más pequeño y más débil que su víctima, dirá: «Miradme; ¿es verosímil que alguien como yo ataque a un hombre grande y fuerte como él?» Si por el contrario él es un Sansón, argüirá: «¿Habría yo de ser tan loco como para atacarle, cuando yo sería el primer sospechoso?» Estos argumentos se conservan como muestras de Córax y Tisias [9]. En el *Sunday Times* de 21 de

---

[5] Taylor ha observado (*VS*, págs. 92 y 98) que Platón aclara dos cosas acerca de la *antilogikē* y la erística: que eran muy corrientes en tiempos de Sócrates y no se debían a la corrupción de su elenco, y que sus raíces eran eleatas.

[6] Jen., *Mem.* I, 2, 31. Gigon (*Komm. zu erst. Buch*, pág. 58) duda de la historicidad del incidente.

[7] Cf. Stenzel, en *RE*, 2 Reihe, V. Halbb., cols. 821 y sig. Stenzel llega incluso a decir que el lenguaje es el punto de partida de la enseñanza de Sócrates.

[8] Ser un buen orador, así como un hombre de acción, era, como observa Lesky (*HGL*, pág. 350), la ambición de todo griego desde los tiempos de Homero (*Il.* IX, 443).

[9] Aristóteles (*Ret.* 1402a17) lo relaciona con Córax. Platón (*Fedro* 273a-b) lo atribuye, de for-

mayo de 1967 apareció un buen ejemplo actual. La policía presentó una denuncia contra un individuo por sobrepasar la velocidad de 70 millas por hora en una carretera, afirmando haber seguido al demandado durante cerca de una milla con el velocímetro registrando 80-85. La defensa no consistió en presentar como prueba el velocímetro propio. Consistió en decir que, dado que el coche-policía llevaba una luz azul intermitente, le era muy fácil ver que estaba siendo seguido, y «¿Había yo de ser tan loco como para conducir a más de 80 llevando a la policía detrás?» La retórica enseña desde el principio que lo que importa no es el hecho o lo verdadero sino su apariencia o verosimilitud, aquello de lo que los hombres pueden ser persuadidos (*Fedro* 267a). Es el «arte del *lógos*», que no sólo es discurso y argumento, sino también apariencia o creencia, en cuanto opuestas al hecho *(érgon)*, y cuyo objetivo es la persuasión. En cuanto a la credibilidad, puede decirse que la persuasión es mejor que la fuerza [10], y que la retórica es *par excellence* el arte democrático que no puede, ni en su forma política ni en la forense, florecer bajo la tiranía. Su nacimiento en Siracusa, observó Aristóteles (*ap.* Cic., ver n. 9), coincidió con la expulsión de los tiranos y el establecimiento de la democracia.

Los Sofistas no fueron, pues, los pioneros de la retórica, pero estuvieron dispuestos a intervenir y a proveer a la demanda de ella que acompañó al desarrollo de la libertad personal en toda Grecia [11]. Debe hacerse una distinción entre la escuela siciliana, continuada después de Córax y Tisias por Empédocles (vol. II, pág. 147), Gorgias y Polo, y que buscaba sobre todo la belleza del discurso (εὐέπεια), y la de otros Sofistas que se reunieron en Atenas, Protágoras de Abdera, Pródico de Cos e Hipias de Élide. Estos últimos, además de estar interesados en la educación en su sentido más amplio, insistieron en el correcto uso del lenguaje (ὀρθοέπεια, ὀρθότης ὀνομάτων) y, así, pasaron de su interés por hablar en público a iniciar estudios de filología y de gramática, de etimología y distinción de sinónimos. (Ver *infra,* § 6.)

La base teórica esencial de la retórica fue lo que la distinguió desde el comienzo, y lo que le chocó tanto al absolutista Platón, en especial el que (como afirmó de Tisias y Gorgias, *Fedro,* 267a), «tienen más en cuenta a lo probable (verosímil o plausible, εἰκότα) que a lo verdadero» [12]. La justifica-

---

ma un tanto amañada y caricaturizada, a Tisias, del que se dijo que era su alumno. Ver también Arist., *ap.* Cic., *Brut.* 12, 46 (presumiblemente a partir de Συναγωγὴ τεχνῶν), que habla de Córax y Tisias como de los primeros que escribieron manuales de retórica después de la expulsión de los tiranos de Sicilia, y en general Aulitzky, en *RE,* vol. XI, cols. 1379-81.

[10] Cuestión observada por Demócrito, fr. 181 (vol. II, pág. 502), y proclamada por Gorgias en favor de su arte (Platón, *Filebo* 58a).

[11] No hay que pensar que, porque se diga que, en la embajada del 427, Gorgias asombró a los atenienses en su arte, éstos desconocieran la oratoria artística y profesional. Ya eran aficionados a ella (φιλόλογοι), y lo que les cogió de sorpresa fue el estilo exótico y artificial de Gorgias, que entonces atraía por su novedad, aunque más tarde fuera considerado como empalagoso y afectado (Diod., XII, 53).

[12] Platón debe de haber disfrutado de la ironía que supone imaginar a Protágoras protestando

ción consistía en que, para un Sofista y un retórico, la verdad y el conocimiento eran ilusión.

> Dado que toda investigación humana se mueve dentro del terreno de la opinión, donde es fácil el engaño, toda persuasión (filosófica, «científica», legal u otras) es el resultado de la fuerza de la elocuencia más que de la penetración racional... Si los hombres *conocieran,* habría una gran diferencia entre engaño y verdad. Según esto, sólo podemos distinguir entre argumentos eficaces y poco convincentes, persuasivos y vanos [13].

Dándole la vuelta a Parménides, Gorgias defendía que nada existía (o era real), y que si existiera no lo podríamos conocer, y que, aunque lo pudiéramos conocer, no podríamos comunicar nuestro conocimiento a otro. La base filosófica es la misma que la del dicho de Protágoras: «cada cosa es para mí tal como me parece que es» [14]. Dice Gorgias (fr. 11a, 35 DK) que «si fuera posible por medio de las palabras *(lógoi)* proyectar a los oyentes la verdad pura y simple acerca de la realidad *(érga),* sería fácil juzgar, siguiendo simplemente lo que se ha dicho; pero al no ser así...».

El *lógos* tiene el supremo poder y es neutral. Puede hacer mucho bien, eliminando el miedo y el dolor y fomentando el gozo y la compasión (Gorg., *Hel.* 8, DK, vol. II, pág. 290). Aun cuando sea engañoso, el engaño puede ser justo y el engañado puede resultar más sabio que antes, como sucede con las ficciones de la tragedia, que para Gorgias era sólo retórica en verso [15]. Pero en sí misma es simplemente «el arte de la persuasión», armado con el cual un hombre puede convencer de lo que quiera «a los jueces en un tribunal, a los consejeros en el Consejo, al pueblo en la Asamblea o en cualquier otra reunión pública» (Platón, *Gorg.* 452e). Gorgias proclamaba que enseñaba este arte de hablar, y no otra cosa. Aunque esto afectaba a lo bueno y lo malo, renunciaba a la enseñanza de la *aretḗ* (*Menón* 95c) y sostenía que no había que reprochar nada al retórico si sus alumnos empleaban su habilidad para

---

precisamente contra los métodos de argumentación que el mismo Platón había encontrado censurables en los Sofistas: «No aportáis ninguna prueba en absoluto concluyente sino que os apoyáis en probabilidades» (*Teet.* 162e).

[13] Versényi, *Socr. Hum.*, págs. 47 y sig.

[14] Sicking (*Mnem.*, 1964, pág. 245) parece pensar de otra manera; pero no se puede negar que si nada tiene una existencia real, ni se puede reconocer ni comunicar, la única alternativa es que las sensaciones y las creencias privadas de cada hombre son lo único válido, y válido sólo para él. El hecho de que la polémica de Gorgias no se dirija *únicamente* contra los eleatas («nicht *nur*», Sicking, pág. 232, aunque en la pág. 245 abandona esa restricción) no cambia nada.

[15] Frs. 23 y 11, 9 (λόγον ἔχων μέτρον). Por lo tanto es posible el engaño. A pesar de su rechazo de la verdad absoluta, Gorgias no defendería que es lo mismo un asesinato en el escenario que en la realidad. Pero ¿qué es la muerte? Cualquier cosa de la que estemos persuadidos que es. Hay bastante jactancia retórica en la *Defensa de Palamedes* de Gorgias, cuando, después de haber desarrollado el argumento de la probabilidad a lo largo de su discurso, Palamedes, hacia el final (§ 34) exhorta a sus oyentes a que μὴ τοῖς λόγοις μᾶλλον ἢ τοῖς ἔργοις προσέχειν τὸν νοῦν.

fines torcidos, como tampoco se puede reprochar a un instructor de boxeo si su alumno va y derriba a su padre. Queda claro que la retórica tiene que ver únicamente con los medios, no con los fines [16], y su enseñanza tiene distintos efectos sobre los alumnos según su carácter. Jenofonte (*An.* II, 6, 16 sigs.) compara a Próxeno el Beocio, que pagó los honorarios de Gorgias porque buscaba la grandeza, la fama y el dinero, «pero no deseaba ganarlos injustamente», con la falta de escrúpulos de Menón el Tesalio (cuya relación con Gorgias es conocida por Platón). Si todos los discípulos de Sócrates no lo acreditaron, no fue por la misma razón.

2. PROTÁGORAS

El subjetivismo de Protágoras ha sido ya tratado a propósito de la relatividad de los valores, y es obvia su estrecha conexión con sus actividades como maestro de retórica [17]. Enseñó a sus alumnos a alabar y censurar el mismo caso, fue famoso por su declaración de «hacer del argumento más débil el más fuerte» (ver, por ej., Ar., *Ret.* 1402a23 sigs.), y escribió dos libros de *Antilogías* que deben de haber sido manuales de retórica. «En toda cuestión —dice— hay dos razonamientos opuestos entre sí» [18] y en el *Eutidemo* (286b-c), Sócrates atribuye a «Protágoras e, incluso, a pensadores anteriores» la tesis de que es imposible contradecir, lo cual, dice, equivale a afirmar que es imposi-

[16] *Gorg.* 456c-457c. Cuando Sócrates apura su argumento, Gorgias en realidad admite, de forma imprevista, que si su alumno no sabe nada sobre lo bueno y lo malo, supone que él le puede enseñar (¡los temas para los que Sócrates y Platón creyeron que no bastaba el tiempo de toda la vida dedicada a la filosofía!), pero, cuando Sócrates llega a sacar la conclusión de que la retórica, de hecho, no se puede usar con malos fines, la respuesta es que, en ese caso, el maestro queda eximido de responsabilidad, y es el alumno el que debe asumirla. Toda la discusión con Gorgias arroja una inestimable luz sobre las concepciones vigentes acerca de la retórica, y no tiene nada de caricaturesco. Ver también *Filebo* 58a, para su convicción en la superioridad de la persuasión sobre cualquier otro arte, y sobre su negativa de enseñar ἀρετή ver *infra*, págs. 265 y sig.

[17] Nestle (ZN, pág. 1358 n.) dice que considerar a la retórica como la fuente de la filosofía de Protágoras no es más que una *petitio principii.* Esto es, desde luego, imperdonablemente elemental. El escepticismo y el subjetivismo, de los que él fue un notable representante, estaban enraizados en la historia precedente de la filosofía, aunque sólo fuera como reacción contra su supuesto general de que por debajo de los fenómenos subyacía una realidad no percibida, e incluso (como era el caso de los eleatas) negando a los fenómenos su derecho a la existencia (cf. *supra*, pág. 127). Es mejor no dogmatizar sobre causas y efectos y decir únicamente que, así como la libertad democrática de Atenas favoreció el rápido surgimiento de la retórica práctica, de la misma forma la situación filosófica proporcionó una base para su justificación teórica; y esto es lo que los mejores de los Sofistas, que eran mucho más que demagogos u oradores callejeros, estaban ansiosos de proporcionar.

[18] Eudoxo, *ap.* Estéf. Biz. (DK, A 21; Aristóf., *Nubes* 112 sigs.); D.L., IX, 55 ('Αντιλογιῶν α' β'); D.L., IX, 51, que admitiría igualmente esta traducción: «De cada cosa se pueden dar dos versiones opuestas.»

ble hablar falsamente [19]. Aristóteles (*Met.* 1007b18) habla de la tesis de que «todas las proposiciones contradictorias acerca de la misma cosa son simultáneamente verdaderas» y de que «es posible afirmar o negar una misma cosa en cada cuestión», como algo que ha de ser aceptado por los que admitan el razonamiento de Protágoras. Más adelante, en el 1009a6, dice (después de mencionar el rechazo del principio de contradicción): «lo que dice Protágoras procede de la misma opinión, y ambas deben aceptarse o rechazarse juntas; porque si todo lo que parece y se cree es verdadero, todas las cosas deberán ser, a la vez, verdaderas y falsas, pues mucha gente sostiene opiniones opuestas a las de otros» [20].

El fundamento teórico de todas estas afirmaciones reside en la tesis con la que comenzó su obra *Sobre la verdad* [21], y que ya ha sido citada por su conexión con conceptos de valor (fr. 1 DK):

> El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son y de las que no son en tanto que no son [22].

Lo que sigue muestra que él tenía presentes sobre todo a los individuos, aunque, a menos que Platón vaya más allá que él en esto, la habría extendido

---

[19] A los «pensadores anteriores» no hay que tomarlos demasiado en serio. Platón pensaría sobre todo en Heráclito y en su doctrina de la identidad de los contrarios (vol. I, págs. 436-437), que influyó, sin duda, en las opiniones de Protágoras, pero que la contenía sólo embrionariamente. A Platón le gustaba citar no sólo a los primeros filósofos, sino incluso a los poetas, como padres *soi-disant* de doctrinas filosóficas, así, por ejemplo, en el *Teeteto* 152e; y en el *Crátilo* 402b hace remontar hasta Homero la doctrina de Heráclito del perpetuo flujo. Tampoco debemos suponer, a la vista de muchos ejemplos en contrario de Platón, que οἱ ἀμφὶ Π. pretendían excluir al propio Protágoras. La tesis de la imposibilidad de la contradicción se atribuye generalmente a Antístenes, apoyándose en Aristóteles (*Metaf.* 1024b32, *Tóp.* 104b20). D.L. (IX, 53, cf. III, 35) la considera como la tesis de Antístenes, pero añade, citando a Platón, que Protágoras fue el primero que la defendió. Las palabras de Aristóteles ciertamente no lo excluyen, y la forma de hablar por parte de Platón sugiere que muy bien podía ser conocida por los círculos sofistas del siglo v. Un papiro de un autor del siglo IV d. C. la atribuye a Pródico. Puede tratarse de un simple error, pero Pródico estuvo relacionado tanto con Protágoras como con Antístenes (Jen., *Banqu.* 4, 62).

[20] Untersteiner (*Sof.*, fasc. I, págs. 49 y sig.) y H. Gomperz (*S. u. R.*, págs. 225 y sig.) han argumentado, a partir de esos pasajes, que la imposibilidad de contradicción no era un principio de Protágoras mismo, ya que Aristóteles la presenta como una *inferencia* de lo que dice Protágoras. Lo máximo que se puede afirmar es que los pasajes en cuestión no demuestran que lo fuese, pero que hay otros datos que lo dan como prácticamente cierto. No obstante, hay que hacer esta reserva: que lo que no se puede contradecir, debe «aparecer a, o ser creído por» al menos un hombre. Protágoras no estaría de acuerdo con Aristóteles en que todo lo que se puede formular deba ser verdadero y falso (1007b20), porque, después de todo, nadie cree que los hombres sean trirremes o muros.

[21] El lugar («al comienzo») que ocupa esta tesis en su obra está garantizado por Platón (ἀρχόμενος τῆς 'Αληθείας, *Teet.* 161c) y por Sexto (ἐναρχόμενος τῶν καταβαλλόντων, *Mat.* VII, 60). καταβάλλοντες parece haber sido un título alternativo para el 'Αλήθεια (Bernays, *Ges. Abh.*, vol. I, pág. 118). Una metáfora tomada de la lucha, significa argumentos que derrotan a otros. Cf. Eur., *Bac.* 202 (de tradiciones ancestrales) οὐδεὶς αὐτὰ καταβαλεῖ λόγος.

[22] Sobre la traducción de este fragmento, ver *infra*, Apéndice, págs. 189-192.

a la opinión corporativa de un Estado tal como aparece en sus leyes (cf. *supra*, pág. 174). Además de Platón y Aristóteles, la frase está citada por Sexto, el cual lo entiende también del individuo, y lo explica: «la verdad es relativa, puesto que todo lo que aparece o parece a *alguien* (τινί) es, a su vez, real en relación con *él*» [23].

La palabra «medida» *(métron)* la escogió, probablemente, Protágoras por el sabor epigramático que da a su memorable dicho, y no hay motivo para dudar de que Platón, seguido de Sexto, acertaba al explicarlo como *critērion*, criterio o juicio [24]. Su significado está también cuestionado por una crítica de Aristóteles. Al final de una discusión de *métron* en la *Metafísica* (1053a31) dice (al exponer y parafrasear un pasaje difícil) que, aparte de sus significados más usuales, la palabra se aplica al conocimiento y a la sensación porque son medios de aprender algo sobre las cosas; como una medida patrón, nos capacitan para aprender su tamaño, cantidad, peso, valor, etc. Es éste, sin embargo, un uso incorrecto del término, que hace que signifique lo contrario de lo que debería. Lejos de ser nuestro conocimiento y nuestras sensaciones la medida de la realidad, es la realidad lo que debe medir la cantidad y cualidad de nuestro conocimiento [25]. El conocimiento no puede determinar la naturaleza de las cosas; su misión es adaptarse él mismo a su naturaleza, que ya está determinada, en orden a alcanzar la verdad. Así, añade, cuando Protágoras dice que el hombre es la medida de todas las cosas, refiriéndose al hombre que conoce o percibe, está hablando sin sentido aunque parezca agudo.

Aristóteles está hablando desde el punto de vista de la filosofía platónica y de la suya propia, según la cual, existe una realidad más allá e independientemente de nuestro conocimiento o creencias, y compara con ellas la doctrina de Protágoras de que nada existe a no ser lo que cada uno de nosotros percibe o conoce. (Dado que nuestras percepciones, en esta teoría, son infalibles, se les debe dar el nombre de conocimiento, *Teet.* 152c.) Son nuestros propios sentimientos y convicciones los que miden o determinan los límites y naturaleza de la realidad, que sólo existe en relación con ellos y es diferente para cada uno de nosotros. La oposición de Aristóteles muestra que, para él, la de Protágoras era una doctrina de puro subjetivismo o relativismo. ¿Era ésta una valoración correcta de ella? Se han formulado dos opiniones. Para decirlo en términos del ejemplo de Platón (*Teet.* 152b), si el mismo viento *es* frío para mí que lo siento frío, y *es* caliente para ti que lo sientes caliente, ¿significa esto que el viento es en sí mismo a la vez frío y caliente, o que el viento no es

[23] Sext., *Math.* VII, 60; cf. *P.H.* I, 216 (DK, A 14).

[24] Platón, *Teet.* 178b (y cf. κριτής, 160c); Sexto, *P.H.* I, 216.

[25] La analogía que emplea para ilustrar esto, no es particularmente feliz, sino, más bien, como la llama Bonitz, «exemplum parum feliciter adhibitum»: dice que es como si creyéramos que nos estábamos midiendo a nosotros mismos cuando otro nos mide, y que conociéramos nuestra propia altura por el número de veces que aplicaba la regla de un pie.

en sí mismo ni frío ni caliente? En términos generales ¿puede decirse *a)* que en un objeto coexisten todas las propiedades percibidas por cualquiera, pero que algunas son percibidas por unos y otras por otros, o *b)* que las propiedades perceptivas no tienen existencia independientemente del objeto, sino que se hacen en el momento en que son percibidas y para el perceptor?

Cornford (*PTK*, págs. 34 y sigs.) se inclinaba por la primera opinión: Protágoras defendía «el realismo ingenuo del sentido común» [26], al igual que la tradición jónica, de que había que creer a los sentidos y de que las cosas eran mezclas de opuestos aprehendidas sensorialmente, contra los eleatas, que negaban la evidencia de los sentidos y la realidad de los opuestos. Estaba también de acuerdo con la creencia de Heráclito en la coexistencia de opuestos, y adoptó esta postura frente a Demócrito. («Ya que la miel parece a unos amarga y a otros dulce, Demócrito dijo que no era ni amarga ni dulce, y Heráclito dijo que era las dos cosas», Sext., *P.H.* II, 63.) Esto, decía Cornford, lo defendía Sexto, que escribió (*P.H.* I, 218) que «los *lógoi* ('fundamentos', Cornford) de todas las apariencias subsisten en la materia, de tal forma que la materia, en sí misma, puede ser todas las cosas que aparecen a todos los hombres.» Concluye que, para Protágoras, los objetos sensibles contrarios, como el calor y el frío, existen independientemente de cualquier perceptor y que es un error llamar a su doctrina «subjetivista», o incluso «relativista» [27]. Pero sus argumentos no son fuertes. La tesis de que nadie tiene el derecho de contradecir a otro, porque las sensaciones y creencias de cada uno son verdaderas para él, tiene poco que ver con «el realismo ingenuo del sentido común» y algo más con Heráclito, que invitó a los hombres a seguir al *lógos* que era común para todos y los despreciaba porque cada uno vivía como si tuviera su propia sabiduría privada (fr. 2; ver vol. I, pág. 401). El lenguaje de Sexto es tan completamente el de una época posterior, que despierta sospechas acerca de su contenido, y su conclusión —«Y así, de acuerdo con Protágoras, se demuestra que el hombre es el criterio de lo que existe»— no se sigue de sus premisas. Aunque él lo niegue, las «cosas» en su interpretación (esto es, propiedades) existen (como dice Cornford), sean percibidas o no: un tarro de miel tiene su dulzura aunque nadie lo deguste. Aristóteles niega que pertenezca a Protágoras la teoría de una materia o substancia que contenga propiedades que puedan o no ser percibidas. Al discutir la teoría megarea de que no hay ninguna

[26] Von Fritz dice, igualmente (*RE*, XLV. Halbb., cols. 916 y sig.), que la afirmación de Protágoras no expresa un sensualismo total, un relativismo o un fenomenalismo, sino que pretende oponer una «Philosophie des gesunden Menschenverstandes» a las filosofías de los eleatas, Heráclito, etc., que se encuentran tan lejos de la *communis opinio*. Afirma que esto se debe al *Teeteto:* Platón llega a puntualizar que, si la afirmación de Protágoras se llevara a su conclusión lógica, conduciría a un relativismo y un subjetivismo absolutos, pero deja bien claro que Protágoras no sacó esta conclusión (166d sigs.). Cf. también Cherniss, *ACP*, pág. 369.

[27] De esta forma, Protágoras estaría de acuerdo con el filósofo contemporáneo suyo Diógenes de Apolonia. Para éste y para teorías semejantes en nuestro propio tiempo, ver vol. II, pág. 388, n. 39.

potencialidad que no esté actualizada, *i.e.,* que nada es frío, caliente, dulce o, en general, perceptible si nadie lo percibe, él identifica esta teoría con la de Protágoras [28]. Según Cornford, la segunda opinión, de que las propiedades perceptibles no tienen existencia independiente, corresponde a la «doctrina secreta» de Protágoras (*Teet.* 152c sigs.), doctrina de la que todo el mundo asegura que no es de Protágoras; pero, al citar a Sexto, *P.H.* I, 218, como apoyo para la primera, omite la sentencia anterior, en la que Sexto atribuye a Protágoras la doctrina de que «la materia fluye» (τὴν ὕλην ῥευστὴν εἶναι). Esto, seguramente, pertenece a la «doctrina secreta», y Sexto da muestras de ser testigo poco fiable de las genuinas ideas protagóricas al intentar ir más allá de la afirmación misma del «hombre-medida» y de sus obvias implicaciones [29].

Podemos concluir que Protágoras adoptó un extremo subjetivismo [30], según el cual no había una realidad más allá e independientemente de las apariencias, no había diferencia entre aparecer y ser, y cada uno somos el juez de nuestras propias impresiones. Lo que me parece a mí *es* para mí, y nadie está en disposición de decir a otro que se equivoca. Si lo que yo siento como caliente tú lo sientes como frío, no puedo argüir sobre ello: es caliente para mí y frío para ti. Ningún filósofo natural fue tan lejos, porque esto supone la negación total del verdadero significado de *phýsis.* Demócrito dijo también que todas las sensaciones eran subjetivas, que caliente y frío, dulce y amargo, no tenían existencia en la naturaleza, pero esto era porque tenían que ser explicadas como debidas a la interacción entre la estructura atómica de nuestros cuerpos y la de los objetos percibidos. *Había* una *phýsis* o realidad permanente, es decir, los átomos y el vacío (vol. II, págs. 445 y 447). Para Protágoras no hay ninguna, y por esto Demócrito le atacó, objetando que en su opinión «ninguna cosa era más *de esta forma* que *de esta otra*» [31]. Estaba en la vanguardia de la reacción humanística contra los filósofos naturales, cuyas contradictorias especulaciones les estaban llevando al descrédito entre los hombres prácticos

[28] *Metaf.* Θ, cap. 3, especialmente 1047a4-7. Hay que recordar que δύναμις, además de su sentido aristotélico de potencialidad, se usaba comúnmente para significar una propiedad, como caliente, dulce o rojo. Ver vol. I, 308, n. 291.

[29] La opinión, atribuida por Cornford a Protágoras, parece más bien asemejarse a la que Sócrates en el *Crátilo* (386d) distingue de la suya y la atribuye a Eutidemo, a saber, πᾶσι πάντα ὁμοίως εἶναι ἅμα καὶ ἀεί.

[30] Si se quiere una denominación, ésta es mejor que la de sensualismo o fenomenalismo, porque la teoría se aplicaba tanto a lo que se pensaba o se creía como a lo que se percibía, tanto a nociones de bien y de mal como a sensaciones de frío y calor. La conclusión que aquí se ofrece con respecto al subjetivismo de Protágoras coincide con la del artículo de Ad. Levi en *Philosophy,* 1940, aunque queda claro que no acepto su ulterior afirmación de que se aplicaba únicamente al conocimiento de la naturaleza y que Protágoras no la extendía al campo ético. La diferencia entre nosotros reside en una diferente interpretación de su discurso en el *Protágoras.*

[31] μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον τῶν πραγμάτων ἕκαστον, Demócr., fr. 156 (Plut., *Adv. Col.* 1109a). También podría parecer que se hubiera anticipado a Platón (*Teet.* 171a) al defender que la doctrina se refuta a sí misma (DK, A 114, Sext., *Mat.* VII, 389).

—todos, como dijo Gorgias (cf. *supra,* pág. 60), pretendían poseer el secreto del universo, pero de hecho sólo enfrentaban una opinión contra otra, siendo cada una más increíble que la anterior—. Como todos los Sofistas, estaba al corriente de sus teorías, pero se apartó de ellas para enseñar lo único que interesaba, cómo cuidar de los propios negocios y de los asuntos del Estado (Platón, *Prot.* 318e-319a) [32]. No interesa mucho, sin embargo, de qué filósofos él tomó algo o contra cuáles reaccionó, sobre todo sabiendo tan poco como sabemos del contenido de sus escritos: todos perseguían quimeras, aunque su más directo opositor fue por supuesto Parménides, quien enseñó que todas las sensaciones y opiniones deberían ser rechazadas como falsas.

Hemos visto que su relativismo se extendía al campo de la ética. Nuestra información se refiere solamente a los Estados, pero, obviamente, si un hombre cree sinceramente que es bueno robar, entonces para él, y mientras lo crea, *es* bueno. Pero, de la misma forma que para un médico vale la pena cambiar la disposición de un hombre enfermo por medio de sus drogas y medicinas (*Teet.* 167a), de manera que lo que le parece y es amargo le parezca y sea dulce, igualmente vale la pena para la mayoría, o sus representantes designados, para quienes robar les parece y es malo, actuar sobre el enfermo persuadiéndole hasta que su opinión —es decir, la verdad para él— se cambie. La conclusión lógica del subjetivismo protagórico es una anarquía moral y política, pero esto estaba lejos de sus intenciones, y la moral y el orden social se salvaban por esta curiosa doctrina, típica de este período, en la cual se abandona la norma de verdad o falsedad, pero se reemplaza por el criterio pragmático de lo mejor o lo peor. «Algunas opiniones [*o* representaciones] son mejores que otras, aunque ninguna es más verdadera» (*Teet.* 167b). Aquí, indudablemente, la doctrina ontológico-epistemológica [33] de la completa subjetividad, se derrumba: la apariencia del momento está subordinada a un criterio más alto, el fin o propósito de la naturaleza humana y de la sociedad. Al mismo tiempo, se introduce la otra clase de relatividad [34]: los hombres y las sociedades difieren ampliamente, y esto, en consecuencia, determina sus necesidades. No hay un «bien para el hombre» universalmente válido. Diagnosticar la situación concreta y prescribir la mejor línea de acción para un hombre o un Estado bajo determinadas condiciones, como hace un médico con su paciente, es, tal como lo vio Protágoras, la tarea del Sofista [35]. Asegurar que esta línea se siga

[32] Cf. Vlastos, *Ph. Rev.*, 1945, pág. 591.

[33] Expresión poco afortunada que, sin embargo, puede aclarar la cuestión de que, aunque hoy puedan estar separadas, en el pensamiento griego la epistemología y la ontología, el conocer y el ser, no lo estaban.

[34] La que se describe en *a*), cf. *supra,* pág. 168.

[35] La relación de Sócrates y Platón con los Sofistas es sutil. Se ha dicho generalmente que, mientras los Sofistas eran empiristas que negaban la posibilidad de una definición general de «bueno» sobre la base de que era diferente para cada hombre individual o para cada sociedad según sus circunstancias, Sócrates (y Platón después de él) insistía en que había un bien universal,

es el cometido del retórico. Protágoras era ambas cosas, y enseñó los dos artes. Su propia integridad, tal vez, le impidió ver que este arte de defender los dos aspectos, y de hacer que el argumento más débil pareciera el más fuerte, era una espada de doble filo en manos de hombres menos escrupulosos. Al retórico medio le bastaban los medios y no le preocupaban los fines. Cambió las cabezas de los jóvenes, diciéndoles que sólo con que dominasen el arte de la persuasión podrían tener el mundo a sus pies: lo que ellos hicieran con él era asunto suyo.

APÉNDICE

PROTÁGORAS, FR. 1 DK: ALGUNAS CUESTIONES DE TRADUCCIÓN

Durante muchos años se ha sostenido una controversia acerca de la traducción de tres palabras en esta frase: ἄνθρωπος, ὡς, χρήματα.

1) ἄνθρωπος. ¿Lo usa Protágoras en un sentido *a)* individual o *b)* universal, o bien *c)* ignora la distinción? Para autoridades anteriores, ver ZN, pág. 1357, n. 1. En el pasado al menos, la mayoría de los especialistas había sostenido *(a)*, por ejemplo el propio Zeller, H. Gomperz (*S. u. R.*, págs. 222 y sig., 234 y sigs., a pesar de que dice, en la pág. 217, que a nadie habría sorprendido más la cuestión que a Protágoras), Nestle (con algunas reservas; ver su edición del *Protágoras*, pág. 14), Grant (*Eth.*, vol. I, págs. 135 y sig.), R. G. Bury (*Sextus*, Ed. Loeb., vol. I, pág. XIV), Burnet (*Th. to P.*, pág. 115), Campbell (ed. del *Teet.*, pág. XXIX), Heinimann (*N. u. Ph.*, pág. 117), Calógero y Ad. Levi (para el cual, ver Untersteiner, *Sophs.*, pág. 86 y nn.).

Siempre se ha citado a Grote como el iniciador de *(b)*, pero, en su *Plato*, vol. II, págs. 322 y sigs. (al que se refiere Zeller), yo no encuentro esta interpretación. Las páginas deben leerse completas, pero podrían citarse las págs. 328-9: «Por muy multiformes que puedan ser las actividades mentales, *cada* hombre tiene su propia y peculiar parte y manifestación de las mismas, a las que sus conocimientos deben referirse...

---

cuyo conocimiento proporcionaría la clave de toda acción buena para todos y en todas partes. Así, Aristóteles (como Platón en el *Menón*) describe a Sócrates reclamando una definición general de *aretḗ*, en contraste con Gorgias que prefería enumerar las diferentes virtudes (*Pol.* 1260a27). Sin embargo, en el *Fedro* es el «verdadero retórico», es decir, el filósofo dialécticamente entrenado, al que se le compara con un médico cualificado que, no sólo sabe cómo administrar los diversos tratamientos, sino que además conoce cuál es el apropiado para un determinado paciente, y cuándo y por cuánto tiempo —un hombre, según parece, en la tradición empírica de la mejor medicina griega—. En cambio, el retórico ordinario que, «por su ignorancia de la dialéctica, es incapaz de definir la naturaleza de la retórica», se parece a un curandero que ha aprendido de un libro cómo se administra un vomitivo o una purga, pero que no tiene idea de cuándo será apropiado su uso (*Fedr.* 268a-c, 269b). Es posible que la búsqueda socrática de la definición, y su derivación inmediata, la dialéctica platónica de la «unión y la división», más que destruir la obra de los Sofistas y de los retóricos, la incluyen y la transcienden. Su enseñanza, después de todo, se describe en el *Fedro*, aunque no siendo propiamente el arte de la retórica, como una propedéutica necesaria para ella (τὰ πρὸ τῆς τέχνης ἀναγκαῖα, 269c). Estas cuestiones se tratarán con más detenimiento más adelante. Ver especialmente el cap. XIV, § 8.

La mente de *cada* hombre, con sus particulares dones... sigue siendo el límite o la medida de sus conocimientos.» (Cursivas mías.) T. Gomperz, por otra parte, sostiene sin ambigüedades el punto de vista universalista (*G.T.*, vol. I, pág. 451): «El hombre... era obviamente no el individuo, sino la humanidad en su conjunto.» Si Zeller (ZN, pág. 1357) describe correctamente esta opinión en el sentido de que, según Protágoras, «Las cosas se presentan a sí mismas ante nosotros como deben presentarse bajo las limitaciones y según la disposición de la naturaleza humana», entonces no se adscribe a ninguna de las opciones.

Entre los defensores de la interpretación *(c)*, que recientemente ha ganado terreno, se incluye Jöel (*Gesch.*, págs. 703-5), Untersteiner (*Sophs.*, págs. 42, 86 y sig.), Classen (*Proc. Afr. Cl. Ass.*, 1959, pág. 35) y Cornford (inédito). Algunos que sostienen esta opinión la combinan con *(a)*: Protágoras seguramente estaba pensando en el individuo, pero, probablemente, no tenía presente la distinción. Esto parece bastante verosímil, siempre que se excluya *(b)*. H. Gomperz, en su razonamiento de que Protágoras no habría hecho distinción, defiende que no hay contradicción entre las dos, porque, si lo que le parece a un individuo existe para él, lo que parece a todos los hombres existe para todos los hombres. Esto sería cierto, si Protágoras creyese que hubiera alguna cosa que apareciese igual a todos los hombres. Pero ¿no consistía la esencia de su magisterio en que no sucedía así?

Después de todo, es un alivio volver al sentido común de un historiador de la literatura griega, Lesky, quien dice en su *Hist. Gr. Lit.*, pág. 345: «Ciertamente esta frase se refiere al individuo. Nadie que lo dude debe sostener que Platón mienta o esté equivocado... Si estuviéramos decididos a no creer a Platón, tendríamos que contar aún con otros autores [Aristóteles, Sexto] cuyo uso de la palabra ἕχαστος demuestra que también ellos interpretan la frase como refiriéndose al individuo.»

2) ὡς ἔστιν. ¿Significa simplemente «que son», siendo ὡς el equivalente de ὅτι, o contiene la idea de «cómo son», la *forma* de su existencia? Los Gomperz, padre e hijo, hablan de la primera, citando la analogía del fr. 4 sobre la existencia de los dioses. (Ver Th. G., *G.T.*, vol. I, pág. 452; H. G., *S. u. R.*, pág. 204.) Los argumentos de Heinrich parecen decisivos, aunque añade que la cuestión es de poca importancia para el contenido del enunciado. Von Fritz (*RE*, XLV. Halbb., col. 914) adopta la misma opinión, observando que los especialistas clásicos se inclinan hacia el significado de «qué» y los filósofos al de «cómo». Zeller (ZN, 1355, n. 1) pensaba que era más correcto incluir ambos significados. Así pensaba Jöel (*Gesch.*, pág. 708), que negaba la validez del fr. 4 para apoyar la otra opinión. Untersteiner está de acuerdo (*Sophs.*, pág. 84), aunque su interpretación está relacionada con su curiosa concepción de μέτρον como «dominio», que no ha encontrado una general aceptación. (Esto afecta a la traducción de Sóf., *El.* 236, τί μέτρον κακότητος ἔφυ, como «¿qué forma habrá [*sic*] de *vencer* al mal?» [la cursiva es suya].) Calógero (ver Untersteiner, *Sophs.*, pág. 90, n. 34) piensa que es anacrónico plantear la cuestión, porque la distinción entre esencia y existencia no pudo haberse presentado conscientemente a la mente de Protágoras. Pero esto es como decir que, ya que las distinciones entre los diferentes sentidos de λόγος no pudieron haberse presentado conscientemente a un escritor del siglo v, entonces cuando Heródoto dice ἔλεξε λόγον (I, 141, 1) no tiene sentido el preguntar si significa un relato o alguna de las otras cosas que la palabra puede significar: argumentó, pretexto, proporción, definición o lo que sea. Lo que decide es el contexto.

Es innegable que ὡς puede significar «como», pero también se usa de forma intercambiable con ὅτι. Que aquí está usado así, es totalmente probable por su posición (especialmente en la cláusula negativa ὡς οὐκ ἔστι) y por comparación con el fr. 4, que debe añadirse al sofista tratado hipocrático *De arte,* cap. 2 (VI, 4 L.), τῶν γε μὴ ἐόντων τίνα ἄν τις οὐσίαν θεησάμενος ἀπαγγείλειεν ὡς ἔστιν, donde «que» es la traducción más natural de ὡς.

En esta frase, la discusión se ha centrado sobre la palabra ὡς, pero vale igualmente la pena comentar la palabra ἔστι. Hasta ahora yo, como otros especialistas, había escrito en la hipótesis de que el primer sentido, aunque no el único, de εἶναι, cuando se usa sin predicado, es el de «existir», pero C. H. Kahn es muy persuasivo al pretender que su valor fundamental «no es 'existir' sino 'ser así', 'ser el caso' o 'ser verdadero'». Esto se ve favorecido, como él observa, por la explicación de Platón de la frase: «*como* las cosas me parecen a mí, *así* son para mí», etc. «La exégesis de Platón se hace completamente natural e inteligible si entendemos el uso absoluto de *eínai* como... una afirmación de hecho en general, como 'lo que es así' o 'como es el caso'. El uso existencial, *e.g.,* para una afirmación tal como 'existen átomos y vacío', debería considerarse como un caso especial del general aserto fáctico que pretende el enunciado de Protágoras *hôs esti.* Si el hombre es la medida de todas las cosas, 'de que sean así o de otra forma', entonces él es la medida de la existencia o no existencia de átomos, de la misma forma que es la medida de que el viento sea frío o no lo sea.» Ver su artículo en *Foundations of Language,* 1966, especialmente pág. 250 [36]. (Quedará claro, sin embargo, que no estoy de acuerdo con él cuando, en la pág. 262, llama a Protágoras «un filósofo del sentido común».)

3) χρῆμα. Ésta es una palabra de muy amplia aplicación, y que significa desde un oráculo hasta dinero (esto en singular Hdt., III, 38, 3, aunque se usa comúnmente en plural). Recientemente ha habido una tendencia a insistir demasiado en su conexión etimológica con χρῆσθαι y lo aproxima a «algo que se usa», y de esta forma es algo en estrecha relación con el hombre (Nestle, *VMzuL,* pág. 271), o según Untersteiner (*Sophs.,* pág. 79) «la totalidad de las cosas entendida como acción o experiencia». Él pretende dar una relación de sus posibles significados, pero es muy parcial. (Sobre la interpretación de Untersteiner de la frase en general, R. F. Holland en *CQ,* 1956, es severo pero justo.) Lo siguiente (que se encuentra fácilmente en LSJ) no se menciona.

a) En plural, todo lo que es útil o bueno para el hombre. Ver Jen., *Ec.* I, 7-8, el pasaje que proporciona el mayor apoyo a la tesis de Nestle, aunque él no lo cite relacionado con ella. En todo caso es sólo uno de los muchos significados, y parece que se limita al plural.

b) Casos en los que puede omitirse: δεινόν τι χρῆμα ἐποιεῦντο, «pensaron que era horrible» (Hdt., VIII, 16, 2); πικρόν τι μοι δοκεῖ χρῆμα εἶναι, «me parece desagradable» (Platón, *Gorg.* 485b); τί χρῆμα λεύσσω; «¿que veo?» (Esqu., *Co.,* 10 y *passim*); en Eur., *Alc.* 512, τί χρῆμα significa «¿por qué?», «¿por qué causa?».

c) En perífrasis: ὑὸς μέγα χρῆμα, «un gran cerdo» (Hdt., I, 36, 1); λιπαρὸν τὸ χρῆμα τῆς πόλεως «¡qué hermosa ciudad!» Aristóf., *Aves* 826); y frecuentemente: τὸ χρῆμα τῶν νυκτῶν ὅσον, «¡qué largas son las noches!» (Aristóf., *Nubes* 2).

---

[36] El uso de εἶναι y de πρᾶγμα en la discusión que hace Aristóteles de ψεῦδος (*Metaf.* 1024b17 sigs.) puede aportar algún apoyo a esta opinión.

d) Como en español «negocio», en su amplio sentido coloquial. ἅπαν τὸ χρῆμ' ἤμαρτε, «echó a perder todo el negocio» (Sóf., *Tr.* 1136); κακὸν τὸ χρῆμα, «es un mal negocio» (Sóf., *Fil.* 1265; Untersteiner da ambas referencias, pero las explica como un «*suceso*... que uno padece (χρῆται)»).

e) Casos en los que la única traducción posible es «cosa»: κοῦφον χρῆμα ποιητής ἐστιν καὶ πτηνὸν καὶ ἱερόν, «el poeta es una luz, cosa alada y santa» (Platón, *Ión* 534b). Al explicar la frase de Protágoras, Platón (*Crát.* 385a-386e) la identifica con πρᾶγμα, una palabra que también se había separado de su vocablo de origen y significaba simplemente «una cosa que existe».

f) Número, cantidad: χρῆμα πολλόν νεῶν, «un gran número de barcos» (Hdt., VI, 43, 4), χρῆμα πολλόν τι χρυσοῦ, «cantidad de oro» (III, 130, 5).

No hay duda de que es posible representar χρῆμα en todos esos casos con *alguna* relación con la humanidad (¿hay algo de lo que conocemos que no la tenga?), pero sería caprichoso suponer que esta relación está en la mente del escritor, y podemos concluir que no hay ninguna palabra más específica que «cosa», que pueda servir como su traducción en el dicho de Protágoras. Que «cosas» incluya el calor y el frío, la justicia y la injusticia es innegable, pero *Prot.* 330c y d muestran que los griegos las consideraban aún comúnmente como cosas existentes (πράγματα). χρήματα habrá sido para Protágoras lo que era para su contemporáneo Anaxágoras: esto es, habrá incluido las cosas «opuestas» y concretas a la vez (vol. II, pág. 295). No podemos excluir a las últimas del argumento, apoyándonos en que el hombre no puede ser la medida de la existencia de árboles y piedras (como hace Nestle, *VMzuL,* pág. 271): según una filosofía del *esse est percipi* puede serlo. Pero aquí no interesa seguir esta línea, ya que todos los ejemplos que dan Platón y Aristóteles son de propiedades o atributos. Éstos son los que interesarían a Protágoras como maestro de política, ética y retórica.

3. Gorgias

Gorgias fue ante todo un maestro de retórica, asociado con su paisano Tisias en el uso del argumento de probabilidad [37]. Escribió manuales del arte de la oratoria (cf. *supra,* pág. 54, n. 45), que podían muy bien consistir en modelos de declamación para ser aprendidos de memoria, ya que Aristóteles (*Sof.* 183b36) dice que ése era su método de enseñanza. De ellos, el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes* (frs. 11 y 11a) serán los ejemplos que se conserven [38], y el *Encomio de Helena* ha sido bien descrito como «un ensayo

[37] Platón, *Fedro* 267a. Lesky (*HGL,* pág. 351) dice que «Tisias, ciertamente, lo acompañó a Atenas en el 427» en su misión a favor de Leontinos. Tal vez fue así, pero la única prueba es una afirmación no demostrada en la guía para viajeros en Grecia, en el siglo II d. C. (VI, 17, 8), de Pausanias. Ver Stegemann en *RE,* 2. Reihe, IX. Halbb., col. 140. Gorgias y Tisias deben de haber sido contemporáneos casi rigurosos, nacidos en la década del 490-480.

[38] Sobre el carácter y la autenticidad de estos dos discursos, ver Dobson, *Orators,* pág. 17; H. Gomperz, *S. u. Rh.,* págs. 3 y sigs.; Joël, *Gesch.,* págs. 657 y sigs.; Schmid, *Gesch.,* pág. 72, n. 2; Untersteiner, *Sophs.,* pág. 95, y otras referencias en su n. 54 en la pág. 99. Ahora, la opinión general es favorable a su autenticidad. En cuanto a la fecha, ver Calógero en *JHS,*

sobre la naturaleza y el poder del *lógos*» (Versényi, *Socr. Hum.*, pág. 44), que demuestra que «la palabra es un poderoso soberano», y que (según dice Platón que repetía Gorgias, *Filebo* 58a-b): «El arte de la persuasión supera con mucho todas las otras artes y es con gran diferencia el mejor, porque todas las otras artes y es con gran diferencia el mejor, porque hace de todas las demás sus esclavas, mediante sumisión voluntaria, no por violencia.» Tan irresistible es su poder, que si Helena fuese convicta de adulterio, sería tan inocente como si hubiese sido llevada por la fuerza. Las implicaciones epistemológicas de esto ya se han mencionado (págs. 59 y sig.), y ahora debemos enfrentarnos con los problemas de ese notable *tour de force*, el tratado *Sobre el No-ser*, o *Sobre la Naturaleza*.

Los eleatas, dada su primitiva limitación del término «ser» según la cual es uno, inmutable y eterno, habían llevado a gente práctica como Protágoras al extremo opuesto del subjetivismo, a la negación de todo ser en sentido eleata. Platón, convencido de que toda explicación de los fenómenos debe, además, dejar lugar para un ser eterno e inmutable por encima de ellos, enfrentaba a los Sofistas, como «los que se refugian en la oscuridad del no-ser», con los filósofos que eran «fieles a la naturaleza del ser» (*Sof.* 254a). Significa, como observó Aristóteles (*Metaf.* 1026b14), que los Sofistas reconocían solamente un ser accidental, como opuesto a uno esencial, esto es, lo condicional y relativo en cuanto opuesto a lo auto-existente o absolutamente existente. El camino para usar estas útiles distinciones se había cerrado hacía tiempo por las terminantes antítesis de Parménides, y fue restablecido gracias a Platón y Aristóteles. Obviamente, la expresión de Protágoras «cada cosa tal como *me* parece *es* para mí», no tenía ninguna existencia en el sentido eleata o platónico (en el cual «lo que es» era completamente inaccesible a los sentidos) y Gorgias llevó esta oposición hasta el límite y cogió al toro eleata por los cuernos, proclamando dicididamente que «nada existe».

El tratado mismo no se ha conservado, pero poseemos dos paráfrasis de sus temas, una en el opúsculo *Sobre Meliso, Jenófanes y Gorgias* atribuida

---

1957, I, pág. 16 y n. 23. El *Pal.* fue fechado por E. Maass antes del 411 (*Hermes*, 1887, pág. 579). Al *Enc. Hel.* lo situó Preuss en el 414, entre las *Troyanas* y la *Helena* de Eurípides (*De Eur. Hel.*, Leipzig, 1911) y Pohlenz antes de las *Troyanas* (*Nachr. Gött. Ges.*, 1920, página 166). No me sorprendería que el discurso de Helena en las *Troyanas* (914-65) debiera algo a lo que Gorgias le hace decir sobre el mismo tema. En Eurípides, Helena pasa a la ofensiva rápidamente, diciendo que la culpa de sus males la tuvo Hécuba por dar a luz a Paris (!), y llega a culpar a Afrodita. El coro ruega a Hécuba que destruya el πειθώ de esta «mala mujer que no sabe hablar».

Gorgias mismo llama al *Encomio de Helena* un παίγνιον, sobre lo cual, el mejor comentario probablemente es el de Versényi (*Socr. Hum.*, págs. 43 y sig.): esto, ciertamente, no es serio en su propósito aparente (Gorgias no se preocupa de si se reivindica la memoria de Helena o no), sin embargo, lo está usando para defender sus opiniones generales acerca de la naturaleza de λόγος y de πειθώ.

a Aristóteles, y otra en Sexto. No siempre coinciden, y la relevante sección de *MJG* contiene lagunas y corruptelas, pero entre las dos dan una buena idea del tipo de argumentación que usaba Gorgias [39]. Se propone demostrar tres cosas: *a)* que nada existe, *b)* que, aunque existiera, sería inaprehensible para el hombre, *c)* que, aunque para alguien fuese aprehensible, no sería comunicable a los demás. Ha corrido gran cantidad de tinta sobre la cuestión de si eso era una broma o una parodia, o si más bien era una seria contribución a la filosofía [40], pero es un error pensar que la parodia esté reñida con las serias intenciones. El propósito de Gorgias era negativo, pero no por ello menos serio. Poner de relieve lo absurdo de la lógica eleata y, en particular, de la de Parménides (lo absurdo de argüir a partir de «es» y «no es» sin más), era de la mayor importancia, tanto para el sentido común como para la teoría de la retórica. Difícilmente hubiera querido Gorgias negar la existencia de todo, en el sentido en que ordinariamente se entiende la existencia; su objetivo era mostrar que, por la clase de argumentos que usaba Parménides, era tan fácil probar «es» como «no es». La inversión de los argumentos de Parménides es sin duda divertida, y recuerda uno de los consejos de Gorgias a sus alumnos, «destruir la seriedad del adversario con la irrisión, y la irrisión con la seriedad» (fr. 12).

El mismo título de la obra es un índice suficiente de parodia. Simplicio, que muestra un conocimiento de primera mano de los libros, tanto de Parménides como de Meliso, dice que ambos les dieron el título de *Sobre la Naturaleza* y Meliso *Sobre la Naturaleza* o *Sobre lo que es* (*Cel.* 556, 557; ver vol. II, pág. 114). Considerando el tema de la obra de Parménides, es seguro decir que éste era también su título completo. El nombre de *Sobre la Naturaleza* se había dado a las obras de la mayor parte de los filósofos naturales presocráticos bien por ellos mismos o por sus contemporáneos (vol. I, pág. 80) y al decir que «nada existe» Gorgias estaba negando la hipótesis que subyacía a todos sus sistemas, que detrás del movedizo panorama del «devenir» o de las

[39] *MJG* 979a11-980b21; Sexto, *Mat.* VII, 65 sigs. Ambos textos se pueden encontrar, junto con la traducción italiana, en Untersteiner, *Sof.*, fasc. II, págs. 36 y sigs., Sexto en DK, Gorgias, fr. 3. Ver Lloyd, *Pol. & An.*, pág. 115, para un juicio sucinto sobre sus relaciones, y para referencias de algunas de las primeras discusiones; también Untersteiner, *Sophs.*, págs. 96 y sig., y Sicking, *Mnem.*, 1964, págs. 227 y sigs. Para *MJG* en general, vol. I, págs. 347 y 349. W. Bröcker en *Hermes*, 1958, se esforzó por mostrar que Sexto no tiene valor independiente como fuente, si se le compara con *MJG*.

[40] Para una orientación sobre esta discusión, ver Untersteiner, *Sophs.*, págs. 163-5; Kerferd, *Phronesis*, 1955, pág. 3, n. 1; Sicking, *Mnem.*, 1964, págs. 225-7. Sicking dice con razón que «es doch keineswegs von vornherein feststeht, dass man mit der Alternative Scherz-Ernst dem Character des Werkes gerecht werden könne»; y Calógero en *JHS*, 1957, vol. I, pág. 16, n. 22, al referirse al capítulo sobre Gorgias en su *St. sul Eleat.*, afirma que «no es un juego ni un ejercicio, sino una *reductio ad absurdum* muy irónica, de la filosofía eleata (especialmente de la de Zenón)». Fuera de que veo en él bastante más de Parménides de lo que sugiere su paréntesis, estoy seguro de que esta explicación de ese capítulo como irónica, es correcta.

apariencias existía una substancia o substancias, una *phýsis* de las cosas, desde el *ápeiron* de Anaximandro hasta el aire de Anaxímenes, las cuatro «raíces» de Empédocles y los átomos de Demócrito. Tales permanentes «naturalezas» serían abolidas en la tesis de Gorgias, pero la forma de sus argumentos muestra que su ironía iba dirigida especialmente a Parménides y sus seguidores, para demostrar que sobre la base de su propio razonamiento, tan fácil era probar lo contrario de *x* como *x* mismo [41].

Existe un testigo que, aunque sólo fuera por razón de su contemporaneidad, no podría ser ignorado, a pesar de que la significación de sus diatribas sobre el carácter del *Sobre lo no existente* se ha juzgado diversamente. Isócrates, aunque mucho más joven que Gorgias, fue su alumno cuando acababa de cumplir sus veinte años (Münscher en *RE*, vol. IX, col. 2152). Al comienzo de su *Encomio de Helena* ataca a los traficantes de paradojas y discutidores de todas clases. Ni siquiera son originales, porque Protágoras y otros «sofistas» de su tiempo podrían hacer lo mismo, mejor.

> ¿Quién podría aventajar a Gorgias, que tuvo la audacia de decir que de lo que hay nada existe, o a Zenón que intentó demostrar que una misma cosa es posible e imposible, o a Meliso que, siendo infinito el número de cosas que existen, intentó encontrar pruebas de que todo es una sola cosa? Lo que demostraron fue que era fácil desarrollar un falso discurso sobre cualquier cosa que uno se proponga.

Nuevamente en *Antíd.* 268-9 formula una advertencia semejante contra los «antiguos sofistas», de los cuales uno decía que era infinito el número de seres, Empédocles que cuatro (la Discordia y el Amor entre ellos), Ión que tres solamente, Alcmeón que dos, Parménides y Meliso que uno, y Gorgias que no había absolutamente ninguno. Compara sus extrañas teorías a los ritos mágicos que no sirven para nada útil, pero ante los cuales los ignorantes se quedan boquiabiertos. Se ha argüido que, ya que en estos ataques Isócrates no había tenido escrúpulos en agrupar a Gorgias con los eleatas y con filósofos como Empédocles, su «nada existe» debía de haberse tomado como una tesis filosófica seria. Probablemente, sin embargo, habría que dar más importancia al hecho de que Isócrates trate incluso a los filósofos como a embaucadores dispuestos a mantener la más absurda hipótesis [42]. Según su propia opinión, ma-

[41] Esto se aplica por lo menos a la primera parte del tratado que prueba la tesis de que «nada existe», la cual, a juzgar por los resúmenes, era la más larga y la más importante. Kerferd (*loc. cit.*, pág. 15) encuentra difícil de creer que Gorgias lo hubiera defendido de algún modo, porque, habiendo apelado a un «principio decisivo generalmente admitido», después se vuelve atrás y lo niega: un argumento depende de la imposibilidad de decir que lo que es no existe, aunque el inmediatamente siguiente comienza «Tampoco lo que es existe, porque...» y procede a defenderlo. Pero el «principio decisivo generalmente admitido» procede de Parménides, y consideraba una parodia el argumentar a partir de él como premisa, y luego desaprobarlo.

[42] Ver Dodds, *Gorg.*, pág. 8, que reproduce las opiniones de H. Gomperz, *S. u. Rh.*, págs. 30 y sig. Confieso un ligero sentimiento de malestar, porque, si Isócrates conoció el tratado

nifestada en numerosas ocasiones, la filosofía debería abandonar todas esas ociosas especulaciones, y Gorgias se condenó a sí mismo por rebajarse a usar sus propios argumentos.

Sexto clasifica a Gorgias entre los que eliminaron el criterio, norma o patrón según el cual se pueden formar los juicios *(kritếrion)*, pero añade que no desde el mismo punto de vista que Protágoras; y después de resumir sus argumentos concluye: «Al ser éstas las dificultades suscitadas por Gorgias, desaparece el criterio de verdad, porque no puede haber ningún criterio a partir de lo que ni existe ni puede ser conocido ni es de tal naturaleza que pueda comunicarse a los demás.» En sus conclusiones, Gorgias y Protágoras iban a una, y si hay algo que pueda ser presentado como una opinión sofística general, es que no existe «criterio». Ni tú ni yo podemos, comparando y discutiendo nuestras experiencias, corregirlas y alcanzar el conocimiento de una realidad más esencial que otra, porque no existe semejante realidad estable para ser conocida. Igualmente en moral, no es posible el recurso a normas o principios generales, y la única regla posible es actuar como en cada momento parezca más conveniente. Este positivismo es importante, tanto por sí mismo como por la reacción que produjo en pensadores del calibre de Sócrates y Platón.

Vamos a ver ahora algunos de los argumentos del *Sobre el No-ser*. La siguiente no es una enumeración completa, pero sí suficiente para mostrar su carácter [43]. Como preliminar, debería decirse que la tesis de Parménides dependía del mismo verbo griego (εἶναι) que significa a la vez «ser» (que puede referirse a la relación del sujeto con el predicado, del individuo con la especie, con la identidad, etc.) y «existir». Cualquiera de ellas que se use en la versión castellana, corresponde a la misma palabra en griego.

a) NADA EXISTE. — Si existe algo, existe o bien eso que es o eso que no es o bien ambos. Pero eso que no es no existe («lo que no es no es»). Esto podría parecer obvio, pero Gorgias arguye solemnemente en términos ultraparmenídeos: en la medida en que se concibe como no-ser, *no* es, *i.e.*, no existe; pero en la medida en que *es* no-ser, *es*, *i.e.*, existe. Su intento debe llevar a que, al decir que algo «es *x*», cualquiera que sea el predicado, se le está adjudicando el ser; y ya que, según Parménides, «es» tiene un sólo significado, es decir: «existe», se puede probar con sus propias premisas lo contrario

de Gorgias como una exposición irónica del razonamiento eleata, seguramente, más que atacarlo junto con el resto, lo habría tratado como aliado suyo. Él era, sin embargo, y por encima de todo, un abogado dispuesto a forzar cualquier cosa en beneficio de su causa. Su crítica de Gorgias consistiría en que, al ocuparse de todos los filósofos y al refutarlos con sus propias armas, se colocó dentro de su misma clase.

[43] Existe un resumen general en Untersteiner, *Sophs.*, págs. 145-158. Ver también Freeman, *Comp.*, págs. 359-61, y Bröcker, *Gesch. d. Phil. vor Sokr.*, págs. 115-118. Uno de los mejores ensayos sobre el tema, en inglés, al que nunca se ha prestado atención hasta hoy, es el de Grant, *Ethics*, vol. I, págs. 137-142.

de lo que dice. Al mismo tiempo, Gorgias vuelve contra él su crítica de la turba estúpida que defiende que ser y no ser son la misma cosa y a la vez diferente (fr. 6, 6).

Ni siquiera el ser existe. Si fuera así, debería o bien ser eterno o bien engendrado o ambas cosas. El argumento de que no puede ser eterno se apoya en la identificación de la infinitud temporal con la espacial, y luego en la pretensión de que «lo que es» no puede ser infinito. Ya que Meliso había dicho que sí lo era, y, más aún, había llegado a esta conclusión por la misma confusión de lo temporal con lo espacial (vol. II, págs. 147 y sigs.) parece verosímil que en esta cuestión él sea el blanco del sofisticado ingenio de Gorgias. El argumento de que no es engendrado sigue la línea de Parménides fr. 8, 7 sigs., negando a su vez que pudiera ser generado a partir de lo que es o de lo que no es. Además, debe ser uno o múltiple. Si es uno, debe tener cantidad, discreta o continua, tamaño y cuerpo, pero entonces será divisible, y de esa forma no será uno. Sin embargo, el que exista algo sin magnitud es absurdo. Para esto también se podía encontrar una prueba eleata, ya que Zenón lo había argumentado (frs. 1 y 2; vol. II, pág. 398, n. 25), y según una parte fragmentaria de *MJG* (979b36) parece que Gorgias se refirió a ello. Ni puede ser una multiplicidad, porque una pluralidad se compone de unidades, y así, si la unidad no existe tampoco puede existir la multiplicidad.

Ninguno de los dos existe [44]. Esto debería parecer ya muy obvio, pero Gorgias está disfrutando de su juego con Parménides. Aunque ya ha demostrado que *a)* lo que no es y *b)* lo que es no existen, él «prueba» ahora que no es posible que los dos a la vez existan. Si ambos existieran, serían idénticos en lo que se refiere a la existencia; y ya que lo que no es no existe, y lo que es es idéntico con ello, lo que es no existirá tampoco [45].

Al probar su segunda y tercera hipótesis, Gorgias va más allá de los eleatas, y sus argumentos son, tal vez, más interesantes.

b) SI ALGO EXISTE NO PUEDE SER CONOCIDO O PENSADO POR EL HOMBRE. — Nosotros, ciertamente, pensamos cosas que no existen, *e.g.*, carros corriendo

[44] Fueron, por supuesto, Leucipo y Demócrito quienes, atrapados en la red del lenguaje de Parménides, dijeron que existían tanto el ser como el no ser, significando con esos términos los cuerpos sólidos y el vacío (vol. II, 399). Gorgias pudo haberlos tenido presentes, pero la naturaleza de sus «pruebas» muestra que los eleatas fueron siempre su blanco principal. Cf. Mondolfo, *Problemi*, pág. 180, citado por Untersteiner, *Sophs.*, pág. 168, n. 32.

[45] Untersteiner, *Sophs.*, pág. 146, lo interpreta así: «La atribución de existencia tanto al Ser como al No-ser, lleva a su identificación 'en la medida en que se trata de la existencia': en consecuencia, el Ser se funde en esa existencia del No-ser que es la No-existencia; en consecuencia, el Ser, como el No-ser, no existirán.» Esto es, probablemente, lo mejor que se puede hacer. Todo ello, por supuesto, implica el absurdo. En el resumen de Sexto se dice que el hecho de que lo que es no exista es un ὁμόλογον (tema admitido o de interés general), pudiendo parecer que se sigue de la expresión misma, a pesar de que esto no haya impedido que Gorgias lo «probara» antes.

en el mar, hombres volando [46]; pero, según Sexto, Gorgias afirmó y defendió lo contrario, que si las cosas pensadas no son existentes, entonces el ser no es pensado. Él pudo haber estado parodiando a alguien que fuese responsable de esto, pero más probablemente su argumento consistía en que, si nuestro pensamiento de algo no es suficiente para probar su existencia, entonces, aunque pensemos en algo real, no tenemos medios para distinguirlo de lo no real [47]. Gorgias verdaderamente «hace desaparecer el criterio de verdad». *MJG* (980a9 sigs.), si sus corruptelas se corrigen adecuadamente, ofrece una mejor secuencia de pensamiento. Si toda cosa sobre la que se pueda pensar existe (como había dicho repetidamente Parménides, fr. 2, 7; 3; 6, 1), entonces nada es falso, ni siquiera la aserción de que los carros cruzan el mar. [Podemos aceptar que esto es absurdo.] No podemos recurrir a los sentidos, porque no son fiables hasta que sean confirmados por el pensamiento, que ya nos ha engañado.

c) Aun cuando pudiera ser aprehendido, no podría ser comunicado a los demás. — Esta tesis se apoya, sobre todo, en un punto en el que insistió Empédocles, el maestro de Gorgias, que consiste en que cada sentido tiene sus propios objetos y no puede distinguir los de otro (Teofr., *De sensu* 7; vol. II, pág. 241). Si hay cosas que existen fuera de nosotros mismos, serán objetos de la vista, del oído, del tacto, etc. Nuestro medio de comunicación es la palabra, que no es ninguno de esos objetos externos, y se aprehende de forma diferente. Así como un color no puede ser oído, ni una melodía vista, de la misma manera «ya que lo que es subsiste externamente, no puede hacerse nuestro lenguaje, y sin hacerse lenguaje no puede ser comunicado a los demás» (Sext., *Mat.* VII, 84; que el conocimiento sólo pueda deberse a la interacción de semejantes es otra doctrina de Empédocles, vol. II, pág. 239). «La vista no distingue sonidos, ni el oído colores; y lo que un hombre habla es lenguaje, no un color ni un objeto» (*MJG* 980b1). Según *MJG* 980b9 sigs., Gorgias añadió que el oyente no podía tener en su mente la misma cosa que el que habla, porque la misma cosa no puede, sin perder su identidad, estar presente en más de una persona. Y aunque pudiese, no necesita *aparecer* como

[46] Es probable que Gorgias tuviera presente la ἀπάτη de la tragedia. Cf. fr. 23. (Gerke, seguido por Untersteiner, corrigió ἀπατᾶν por ἅπαντα en *MJG* 980a9.) Untersteiner (*Sophs.*, pág. 171, n. 71) menciona a los Oceánidas de Esquilo cruzando el mar en carros alados πτερύγων θοαῖς ἁμίλλαις (*P.E.* 129; *MJG* 980a12 tiene ἁμιλλᾶσθαι ἅρματα) y a Belerofonte en Eurípides. (¿Por qué no Dédalo? Sófocles escribió una obra con ese título y, después de todo, fue Pegaso el que voló, no Belerofonte, a no ser *per accidens.*)

[47] Así Ad. Levi; ver Untersteiner, *Sophs.*, págs. 152 y sig. La probabilidad se ve reforzada por *P.H.* II, 64, donde, en estrecha proximidad con una mención de Gorgias, y probablemente dependiendo de ella, Sexto dice: εἰ δέ τισίν [sc. αἰσθήσεσι καὶ διανοίαις κρινοῦσι τὰ πράγματα], πῶς πρινοῦσιν ὅτι ταῖσδε μὲν ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ⟨τῇδε⟩ τῇ διανοίᾳ προσέχειν δεῖ, ταῖσδε δ' οὔ, μὴ ἔχοντες κριτήριον ὁμολογούμενον δι' οὗ τὰς διαφοράς αἰσθήσεις τε καὶ διανοίας ἐπικρινοῦσιν;

la misma a ambos, ya que son diferentes el uno del otro y están en diferentes sitios. Ni siquiera el mismo hombre conoce cosas de igual manera en tiempos diferentes, o presentadas por sentidos diferentes.

Podría, finalmente, citarse un denso dicho de Gorgias, que podría, certeramente, con Untersteiner, etiquetarse como «Gorgias, sobre la tragedia del conocimiento». Ha llegado a nosotros sin contexto y sin ninguna indicación de su localización en sus obras:

> La existencia es desconocida hasta que adquiere apariencia, y la apariencia es inane hasta que adquiere existencia [48].

Nota. — De los argumentos utilizados por Gorgias debería quedar claro que el peso de su ironía cae sobre los eleatas y, en particular, sobre Parménides, aunque la tesis misma va igualmente contra todos los presocráticos que habían hecho consistir la existencia en una realidad (o realidades) no sensible detrás del cambiante panorama del mundo sensible. (Ver G. Rensi, *Fig. di filos.*, pág. 99, n. 1, citado por Untersteiner, *Sof.*, vol. II, pág. 36.) Éste fue en esencia el punto de vista de Grote (*Hist.*, ed. de 1888, vol. VII, págs. 51 y sigs.). Gorgias, decía Grote, está usando la palabra «ser» en el sentido eleata, según el cual no se aplica a los fenómenos sino solamente a la existencia ultra-fenoménica (nouménica). «Él negaba que semejante Algo ultra-fenoménico, o *Noûmenon,* existiese, o pudiera ser conocido, o pudiera describirse. De su tesis tripartita, la primera parte no era ni más ni menos insostenible que la de los filósofos que antes de él habían argüido por la afirmativa: sobre los dos últimos puntos, sus conclusiones no eran ni paradójicas ni escépticas sino perfectamente justas, y han sido ratificadas por el gradual abandono, formulado o implícito, de tales investigaciones ultra-fenoménicas entre la mayor parte de los filósofos.»

La opinión de Grote ha sido criticada por varios especialistas posteriores, *e.g.*, por A. Chiappelli, sobre la base de que la distinción entre nouménico y fenoménico es extraña a todo el pensamiento griego anterior a Platón. Pudo haber sido Platón el primero que la formulase explícitamente en esos o semejantes términos, pero el contraste entre apariencia y realidad (no sensible) es un leitmotiv del pensamiento presocrático, y toda la tesis del presente volumen, particularmente en lo que se refiere a los Sofistas, es que la cuestión de sus relaciones estaba en el centro de la controversia filosófica del siglo v (cf. pág. 16). Para Heráclito, los ojos y los oídos eran poco fiables hasta que la mente pudiera interpretar su mensaje y descubrir la verdad subyacente. Parménides distinguió claramente, diciendo que sólo existían los objetos del *noûs* y que el mundo fenoménico era ilusión. El atomismo de Demócrito enseñó también la doctrina de una realidad más allá de las apariencias, un *noûmenon* (el objeto del conocimiento «legítimo» como opuesto al conocimiento «bastardo») más allá del fenómeno. (Para la relación de esto con la filosofía de Platón, ver vol. II, pág. 469.) Éste fue el legado que heredaron los Sofistas y del que sacaron el mayor provecho para sus propios propó-

[48] Fr. 26 (de Proclo, sobre *Trab.* 758, de Hesíodo) ἔλεγε δὲ τὸ μὲν εἶναι ἀφανὲς μὴ τυχὸν τοῦ δοκεῖν, τὸ δὲ δοκεῖν ἀσθενὲς μὴ τυχὸν τοῦ εἶναι. La implicación consistía, sin duda, en que la existencia *era* incognoscible, y la apariencia no-existente, y el griego traduciría: «La existencia es incognoscible *porque* no adquiere apariencia», etc.

sitos. Zeller criticó también a Grote (ZN, pág. 1367, n. 2), diciendo que ni siquiera los mismos eleatas distinguieron la apariencia de lo que había detrás de la apariencia, sino solamente la opinión verdadera de las cosas de la falsa. De hecho, sin embargo, Parménides distinguió τὸ ὄν —lo que existe o es real (o si seguimos a Kahn, cf. *supra*, pág. 191, de lo que se trata)— de τὰ δοκοῦντα, lo que aparece pero no existe, que es lo que Grote dijo que había hecho.

4. Otras opiniones: escepticismo extremo y moderado (Jeníades, Crátilo, Antifonte)

Un tal Jeníades de Corinto, a quien conocemos solamente por unas breves referencias en Sexto [49], adoptó también, a la sazón, un extremo escepticismo. Según Sexto, «dijo que todo es falso, que toda representación y opinión son engañosas, y que todo cuanto llega a ser, se origina a partir de lo que no es (a partir del no-ser), y que todo lo que se destruye, se destruye en lo que no es (en el no-ser)». Qué argumentos utilizó para apoyar esta tesis, si es que lo hizo, no lo sabemos, y vale la pena citar su aserto simplemente como otro ejemplo del descrédito al que las teorías rivales de los filósofos naturales, y especialmente la lógica de Parménides, habían llevado a toda la cuestión de la naturaleza de la realidad y de la posibilidad del cambio. Fue Parménides el que atacó expresamente la idea de que nada podía llegar a ser a partir de lo que no es (fr. 8, 6 sigs.), pero toda la filosofía presocrática y, en realidad, todo el pensamiento griego hasta entonces se habían basado en la incuestionada suposición de que *ex nihilo nihil fit* [50].

Crátilo, un contemporáneo de Sócrates, más joven (Platón, *Crát.* 429d, 440d), llevó hasta las últimas consecuencias la teoría de Heráclito del flujo o de la no permanencia de nada en el mundo sensible. Aristóteles, al discutir en su *Metafísica* las doctrinas escépticas de que toda afirmación es a la vez verdadera y falsa o, alternativamente, que no se puede formular un enunciado verdadero, las atribuye a una creencia de que no existe nada fuera del mundo sensible, en el cual *a)* los contrarios emergen de la misma cosa, y *b)* todo está en constante movimiento y cambio [51]. La última observación, continúa (1010a10), se

[49] *Mat.* VII, 53. Las menciones de él, en § 388 y en *P.H.* II, 76, no añaden nada. La única indicación de su fecha consiste en que, según Sexto, era lo suficientemente viejo como para haber sido mencionado por Demócrito. Sobre Jeníades en el contexto de su época, ver Lloyd, *Pol & Anal.*, pág. 113, y, en general, von Fritz en *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), cols. 1438 y sig., que tiene sus reservas acerca de la fiabilidad del informe de Sexto.

[50] Respecto a la tesis de Parménides de οὐδ' εἶναι πολλά ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν como la conclusión lógica de un pensamiento arcaico basado sobre el principio ἐκ μὴ ὄντος οὐδὲν ἄν γενέσθαι, ver Ar., *Fís.* 191a23-33.

[51] Respecto a estas características del mundo sensible, cf. especialmente Meliso, fr. 8, 3: «Nos parece que lo caliente se hace frío y que lo frío se hace caliente, que lo duro se hace blando y que lo blando duro, y que lo viviente muere y se genera de lo no-viviente; que todo cambia,

convirtió en la más extrema de esas doctrinas, la de los que se proclaman seguidores de Heráclito, y concretamente Crátilo, que llegó finalmente a creer que no se debería decir nada en absoluto, sino limitarse tan sólo a mover el dedo, y censuraba a Heráclito por decir que no se podía bañar uno dos veces en el mismo río, apoyándose en que eso no podía hacerse ni siquiera una vez. Pensaba, evidentemente (como cabría esperar de lo que se pone en su boca en el *Crátilo* de Platón), que formular cualquier enunciado era comprometerse uno mismo con la afirmación de que algo *es* [52].

En la controversia del siglo v sobre *nómos* y *phýsis,* ha quedado claro que hay que distinguir dos posiciones entre los que fueron filósofos lo suficientemente serios como para preocuparse por las implicaciones ontológicas y epistemológicas de sus opiniones. (Esto no incluía a todos los polemizantes, ya que el argumento mismo surgió en el contexto de la acción práctica humana y se usó primariamente para defender cierta actitud hacia la ley y la moralidad.) Era posible pensar que la ley y la costumbre, y con ellas la totalidad de las impresiones sensibles, habían de ser contrastadas como mutables y relativas con una *naturaleza* que era estable, permanente y cognoscible, oponiendo como hizo Demócrito lo que era «por *nómos*» a lo que era «en realidad». Puede ser que «realmente no conocemos nada, ya que la verdad está en lo profundo» (Demócr., fr. 117), pero allí donde esté la verdad, podemos sumergirnos todo lo profundo que haga falta para encontrarla. De forma alternativa, se sostuvo que no había realidad objetiva ni permanente detrás de las apariencias y que en consecuencia, ya que éstas eran subjetivas, no había posibilidad de conocimiento científico. Ningún filosófo natural creyó esto, pero los Sofistas utilizaron las incoherencias de sus afirmaciones como prueba de que no había que fiarse de ellas. (Cf. Gorgias, *Hel.* 13, *supra,* pág. 60.) Fue a estos escépticos a los que Aristóteles criticó por hacer a cada afirmación verdadera y falsa, o hacer imposibles los enunciados verdaderos, e incluía a Protágoras y a Gorgias. Se ha defendido que Antifonte estaba también entre ellos [53]. Los

y que lo que era y lo que es ahora no se paracen en absoluto: el hierro, que es duro, se desgasta por el contacto con el dedo, lo mismo que el oro y las piedras y cualquier otra substancia de aspecto duro, y que la tierra y las piedras se generan del agua. De donde se sigue que ni vemos ni reconocemos lo que es real (τὰ ὄντα).» Ver vol. II, pág. 117, y Morrison en *Phronesis,* 1963, pág. 38.

[52] *Crát.* 429d. (Presumiblemente no llevó su coherencia hasta negarse a sí mismo la palabra al hacer la crítica de Heráclito.) Este argumento se atribuye explícitamente a Antístenes; ver *infra,* pág. 209.

[53] Así se pronunció Schmid en *Gesch.,* 1.3.1., pág. 160: «Antifonte participa del escepticismo epistemológico de Protágoras y de Gorgias, en su negación de la posibilidad del conocimiento real y en el hecho de que se recluya en los límites de la δόξα. Dentro de este marco, distingue dos niveles de conocimiento: uno más alto, por medio de la mente (γνώμη) y otro más bajo por medio de los sentidos, el cual, en su opinión, así como en la de los eleatas y los atomistas, no puede comunicar ningún conocimiento válido.» Sin embargo, cualquier otro pensador contemporáneo que distinguiera entre la percepción mental y la sensitiva, asociaría a la una con el conocimiento real, y a la otra con la δόξα, y, a mi entender, Schmid no aporta ninguna prueba en

datos son escasos y dudosos, pero, en la medida en que existen, apuntan en otra dirección. Se limitan al fr. 1, un pasaje de Galeno que existe sólo en una forma adulterada y que ha sido restaurado varias veces [54]. El examen más minucioso, con el resultado más convincente, es el de Morrison [55]. Galeno dice, en primer lugar (Critias, fr. 40, cf. *infra*, pág. 293), que Critias en el segundo libro de sus *Conversaciones* u *Homilías* opone con frecuencia la mente a los sentidos, y añade que Antifonte hace lo mismo en el primer libro de su *Sobre la verdad.* Luego sigue la cita que, en consecuencia y cualquiera que sea su significado preciso, debe expresar un contraste entre pensamiento y sentidos. En la traducción de Morrison es como sigue: «A cada cosa aislada que un hombre dice, no le corresponde un único significado (νοῦς), ni es una cosa sola el objeto de su lenguaje, ya sea de entre las que el más agudo observador pueda ver con su vista o de aquellas que el más profundo conocedor pueda conocer con su mente» [56].

Ninguna lectura o interpretación puede establecer el significado fuera de toda duda, pero parece que lo que está criticando Antifonte es la ambigüedad del lenguaje y el desplazamiento del significado de las palabras, que las hace incapaces de expresar la realidad, lo cual implica que tal realidad constante existe. Incluso los fenómenos, si los sentidos son lo suficientemente penetrantes, pueden ser «una visión de lo invisible», como sostuvieron Anaxágoras y Demócrito (vol. II, pág. 466), aunque ambos pusieron el acento en oponer los poderes de los sentidos y del intelecto y en insistir en una realidad no visible detrás del perceptible flujo del devenir. (Se trataba, por supuesto, de un aspecto del cuerpo físico o por lo menos de los fenómenos, no de un *noúmenon* en el sentido platónico o aristotélico.) Estarían de acuerdo con Heráclito en que los sentidos engañan, a menos que estén sujetos a una mente inteligente. Parece que Antifonte siguió más a éstos que a los eleatas, que negaban que los sentidos pudieran ayudar de alguna manera en algo a la aprehensión de «lo que es».

---

absoluto a favor de la sorprendente idea de que Antifonte, aunque aceptase ambos modos de conocimiento, consideraba que las funciones de ambas, por igual, quedaban dentro de los límites de la δόξα.

[54] *In Hipp. De med. off.* XVIII B., 656 K. Además de los intentos de DK en su aparato crítico, pueden citarse el de H. Gomperz (*S. u. R.*, pág. 67) y la interpretación de Untersteiner, que acepta el texto de Bignone (*Sophs.*, págs. 235 y 258). Cf. también Stenzel en *RE,* supl. IV, col. 37.

[55] *Phronesis,* 1963, págs. 36 y sigs. El texto que ofrece del fragmento mismo es como sigue: ἕν τῷ [o mejor, τοι] λέγοντι οὐδέ γε νοῦς εἷς, ἕν τε οὐδὲν αὐτῷ οὔτε ὧν ὄψει ὁρᾷ ‹ὁ ὁρῶ›ν μακρότατα οὔτε ὧν γνώμῃ γιγνώσκει ὁ μακρότατα γιγνώσκων.

[56] Literalmente «el hombre que ve más lejos» (o más profundamente, μακρότατα) con su vista, y «el hombre que tiene la intuición más profunda (o poder de reconocimiento, γιγνώσκων) con su mente (γνώμῃ)». He traducido el *seer* «evidente» de Morrison por *beholder* «observador» para evitar las asociaciones engañosas del primero con la profecía.

Según esto, Antifonte, a diferencia de Gorgias, que puso en duda todas las teorías de los *physici* en su conjunto, hizo su propio estudio del mundo natural, que ocupó una buena parte del segundo libro de su *Sobre la verdad*. Los fragmentos lo presentan hablando de cosmogonía (el «ordenamiento» del mundo) en el tradicional estilo presocrático, y del torbellino cósmico, de la naturaleza del sol y de la luna, de los eclipses, del granizo, de los terremotos, así como del mar y de cuestiones biológicas [57]. Él ilustraba la diferencia entre lo natural y lo artificial, en un pasaje criticado por Aristóteles, diciendo que si alguien enterrase una cama de madera, y de la madera podrida surgiera un brote, lo que saldría sería simplemente madera, no otra cama [58]. Y el fr. 1, tal como se ha interpretado aquí, tampoco está en conflicto con las opiniones éticas expuestas en los fragmentos de papiro de *Sobre la verdad,* donde la realidad y la inevitabilidad de la naturaleza se oponen a la artificialidad del *nómos* como la verdad a la apariencia, y se estigmatiza al *nómos* como una traba impuesta a la naturaleza [59].

5. El lenguaje y sus objetos

No hay duda de que Antifonte no era un filósofo profundo, pero se puede lamentar la escasez de nuestros conocimientos sobre él, porque lo que tenemos nos da una breve muestra de un tema ampliamente debatido: la relación del lenguaje con su objeto. Su referencia al uso equívoco de las palabras en la cita que de él hace Galeno es obviamente desaprobadora, y Galeno, en otro lugar, al comentar el hecho de que «todos los que tratan con *lógoi* se creen aptos para acuñar nombres nuevos», añade que Antifonte dejó esto suficientemente claro «al enseñar cómo deberían hacerse» [60]. Presumiblemente, su enseñanza sería que de-

[57] Frs. 23-36 (el fr. 15, sobre el origen de la vida a partir de la materia putrefacta, se refiere al libro I). Las observaciones suyas que se conservan sobre estos temas no revelan ninguna originalidad. En lo que se puede deducir de los escasos fragmentos, parecen ser una mezcolanza de ideas presocráticas, que se remontan a Heráclito y a Empédocles, y que son comunes a Anaxágoras y a Diógenes de Apolonia. Sobre la influencia de Anaxágoras, cf. Momigliano en *Riv. di Filol.*, 1930, págs. 134 y sig., y para un resumen, Freeman, *Comp.*, págs. 395 y sig.

[58] Ar., *Fís.* 193a9, citado también más brevemente por Harpocración. Ver fr. 15 en DK. Sobre la crítica que hace aquí Aristóteles de Antifonte, ver Guthrie en *CQ*, 1946.

[59] Fr. 44A, cf. *supra,* págs. 114 y sig. Para una discusión más amplia de la influencia de estos fragmentos sobre las opiniones ontológicas de Antifonte, y su relación con el uso del lenguaje, ver el valioso artículo de Morrison en *Phronesis,* 1963. Sobre las observaciones de Antifonte en el fr. 44B (*Oxy. Pap.*, 1797; cf. *supra,* pág. 116, sobre la incoherencia de aplicar el nombre de «justicia» a la conducta del testigo veraz), dice Morrison (pág. 44): «Una vez más, este argumento tiende al rechazo de los nombres comunes, que no tienen un significado único, y adopta en su lugar conceptos basados en la naturaleza.»

[60] Galeno, *Gloss. Hipp.* proem. V, 706B; XIX, 66, 7 K., citado por Morrison, *Proc. Camb. Philol. Soc.*, 1961, pág. 49. οἱ περὶ λόγους ἔχοντες suena muy general, pero λόγων τέχνη se refiere en particular a la retórica (cf. *supra,* págs. 179 y sig.).

berían hacerse para acomodarse a los conceptos que intentaban expresar. El problema de la corrección de las palabras o los nombres (ὀρθότης ὀνομάτων) suscitó un amplio interés en esta época, y Morrison ha mostrado claramente la importancia de este debate «en la más amplia investigación de cómo los ὄντα (cosas existentes) pueden ser conocidos» (*loc. cit.*, pág. 49). La postura de Antifonte en este debate no estaba probablemente lejos de la adoptada por su «sparring-partner» Sócrates, al menos en lo que se refiere a los términos morales: sobre el significado de «justo» y «bueno» estamos en desacuerdo unos con otros e incluso con nosotros mismos, y éste es un estado de cosas que reclama remedio [61]. Morrison (*loc. cit.*, págs. 42 y sig.) da buenas razones para suponer que incluso el método mediante el cual el Sócrates platónico propone arreglarlo, es decir «la división según las cualidades naturales» (κατ' εἴδη διατέμνειν ᾗ πέφυκεν, *Fedro* 265e; cf. *Rep.* 454a), no lo había inventado Platón, sino que era corriente en el siglo v. Cita las *Nubes* de Aristófanes (740 sig.), y el hipocrático *De arte* 2 (introducido por DK después del fr. 1 de Antifonte). Allí el escritor dice que las artes, o ciencias (*téchnai*, cf. pág. 121, n. 129), tomaron su terminología de las formas (εἴδεα), no viceversa, porque las palabras son un intento de legislar la naturaleza (νομοθετήματα φύσεως), mientras que las formas no están impuestas convencionalmente, sino que surgen naturalmente (βλαστήματα). Esto recuerda también el contraste establecido por Antifonte entre la naturaleza como cuestión espontánea y la ley como acuerdo convencional [62].

La instrucción o enseñanza en «la corrección de los nombres» la atribuye Platón a Protágoras, Pródico, y a los Sofistas en general [63]. A veces se usa para significar simplemente el uso correcto, o eficaz, del lenguaje tal como lo entenderíamos nosotros, y podemos estar seguros de que para la mayor parte de los Sofistas, como maestros de retórica, incluía eso. Pero el *Crátilo* de Platón hace ver que lo que se discutía era si los nombres de las cosas poseían una adecuación inherente, o natural, o si eran signos meramente convencionales. Había que considerar dos expresiones, *orthoépeia*, cuya traducción más aproximada sería tal vez la de «dicción correcta», y la «corrección de los nombres» (ὀρθότης ὀνομάτων). Se cree que ambas expresiones fueron otros tantos títulos de libros de Protágoras, pero esto es al menos incierto [64]. No significan

---

[61] Platón, *Fedro* 263a; ver *supra*, pág. 167.

[62] Fr. 44A, DK II, 347: τὰ τῆς φύσεως δὐντα οὐχ ὁμολογηθέντα. Ver *supra*, pág. 114. Sobre el pasaje del *De Arte*, cf. Heinimann, *N. u. Ph.*, pág. 157; y cf. tb. *Nat. hom.* 5 (*ibid.*, pág. 159). Es también relevante Jen., *Mem.* IV, 5, 11-12 (cf. *infra*, págs. 417 y sig.).

[63] Protágoras, *Crát.* 391c; Pródico, *Crát.* 384b, y *Eutid.* 277e; los Sofistas, *Crát.* 391b.

[64] En *Fedro* 267c, Platón introduce ὀρθοέπεια en relación con Protágoras, y Hackford lo traduce con el título de un libro. Murray (*Gk. Stud.*, pág. 176) supuso que π. ὀρθ. ὀνομ. era su título alternativo, presumiblemente (aunque no dio la referencia) apoyándose en *Crát.* 391c, donde a Hermógenes se le recomienda que pregunte a su hermano τὴν ὀρθότητα περὶ τῶν τοιούτων

necesariamente lo mismo. *Ónoma* es una palabra unívoca equivalente a nombre o sustantivo. *Épos* puede significar palabra, dicho o discurso, pero también era de uso corriente para designar a la poesía (no sólo la épica); y Fehling ha llamado la atención sobre el significado de *Prot.* 338e sigs., donde Protágoras dice que parte importantísima en la educación de un hombre es ser experto (*o* entendido) en este asunto, de tal forma que pueda comprender cuándo un poeta compone correctamente y cuándo no [65], y desafía a Sócrates a que interprete un poema de Simónides. Además, en sus disquisiciones gramaticales, el blanco de sus críticas es la *Ilíada.* (Ver *infra,* págs. 218 y 220, n. 101.) Fehling concluye que no tenía un programa sistemático que ofrecer, sino sugerencias para el recto uso del lenguaje situadas en el marco de una crítica de poesía. Que *orthoépeia* tenía este sentido lo indica el título de la obra de Demócrito *Sobre Homero, «orthoépeia» y palabras poco usuales,* del cual se ha conservado un comentario sobre el vocabulario homérico [66]. Al igual que el estudio *Sobre la corrección de los nombres,* incluía probablemente una especulación sobre la natural adecuación de los nombres a lo que significaban, porque Sócrates presenta a Homero como una autoridad sobre este asunto, citando ante todo su práctica de mencionar dos nombres para cada cosa, uno usado por los hombres y el otro por los dioses: «obviamente, los dioses les aplican los nombres que recta y naturalmente les pertenecen» (*Crát.* 391d).

La «corrección de los nombres» es el tema del *Crátilo,* que discute dos opiniones contrarias:

1. El hecho de que un grupo de individuos se haya puesto de acuerdo sobre cómo llamarán a una cosa, no hace que eso sea su nombre: en realidad una palabra que no tenga mayor garantía no es en absoluto un nombre. No hay más que un nombre natural y propio que pertenezca a cada cosa, lo mismo para griegos que para extranjeros. Debe suponerse que ha sido otorgado por un original nominador o impositor de nombres, o legislador-nominador, que

[*sc.* la naturaleza de los nombres] ἣν ἔμαθε παρὰ Πρωταγόρου; Classen, por otra parte (*P. Afr. C. S.,* 1959, págs. 34 y sig.) piensa que ὀρθοέπεια no era más que un eslogan o un lema, pero al menos está garantizado como título entre las obras de Demócrito (fr. 20a, de un escolio a Dion. Trac.), aunque no entre las de Protágoras, tal como las reseñas D.L. (IX, 55). De hecho, la réplica de Hermógenes, en el *Crát.* 391c, deja bien claro que todo lo que Protágoras escribió sobre el tema, se encontraba en la 'Αλήθεια.

A Pródico se le relaciona habitualmente con ὀρθότης ὀνομάτων, pero un escritor posterior (Temistio, *Or.* 23, pág. 350 de Dindorf) dice que enseñó ὀρθοέπεια y ὀρθορρημοσύνη. La expresión la recoge Aristófanes junto con Eurípides (τῆς ὀρθότητος τῶν ἐπῶν, *Ranas* 1181).

[65] περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι· ἔστι δὲ τοῦτο τὰ ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεγόμενα διόν τ' εἶναι συνιέναι, ἅ τε ἐρθῶς πεποίηται καὶ ἃ μή. La asociación de las palabras ἔπη y ὀρθῶς es seguramente sugestiva. Ver Fehling en *Rh. Mus.,* 1965, pág. 213.

[66] Aprobaba el uso de ἀλλοφρονεῖν como un término para designar el trastorno o alteración mental. Ver vol. II, pág. 459, n. 171. No se afirma expresamente que apareciera en la obra arriba mencionada, pero parece el lugar más indicado.

tenía una total penetración de la naturaleza de la cosa misma, sin duda como resultado de poderes sobrehumanos [67].

2. A esta tesis de Crátilo, Hermógenes opone la suya de que la corrección o exactitud de los nombres está determinada únicamente por convención y acuerdo, y es diferente para los distintos pueblos. Preguntado por su propia opinión, Sócrates al principio apoya a Crátilo. Defender el carácter completamente arbitrario de los nombres lleva inevitablemente a aceptar la tesis de Protágoras de que no hay una realidad objetiva, sino que también las cosas son diferentes para cada individuo o, si no, la de Eutidemo de que todas las cosas poseen todos los atributos a la vez. Esto que ellos aceptan, es un error. Poniéndolo en sus propios términos teleológicos, Sócrates arguye que las aciones (πράξεις) al igual que las cosas (πράγματα) tienen una naturaleza fija y deben ser realizadas con el instrumento adecuado, como cortar con el cuchillo. Esto afecta también al discurso, cuyos instrumentos, a saber las palabras o los nombres (ὀνόματα), tienen la función de enseñar y distinguir las esencias de las cosas reales. Vienen dadas por *nómos* y, en consecuencia, por un legislador o hacedor de palabras que (por analogía con otros oficios, *v.gr.*, el que maneja la lanzadera y que sirve de ayudante en el trabajo al tejedor), debe producir el nombre naturalmente adecuado para su objeto, trabajando bajo la dirección del artesano o del experto usuario, que es el dialéctico o experto en discutir.

¿En qué consiste pues la corrección de los nombres? Sócrates rechaza que sea el conocimiento —esa es la circunscripción de los Sofistas y de los poetas—, pero se anima a proponer una teoría. Un nombre es una imitación, mediante la voz, de un objeto —no en el sentido vulgar en el que uno imita a una vaca diciendo «mu», sino expresando la naturaleza de la cosa, como, si no tuviéramos lenguaje, podríamos expresar la naturaleza de lo pesado con un movimiento de la mano hacia abajo—. Ya que las palabras son simples o compuestas, esto se aplica más directamente a las simples, y más directamente aún a las letras y a las sílabas de que están compuestas. Son como los pigmentos que el pintor puede usar separadamente o mezclados para componer su cuadro. La forma de la palabra mostrará esto a veces bastante obviamente, *e.g.*, la letra *r* imita al movimiento o la acción violenta, la *l* la suavidad o fluidez; pero muchas palabras han sido tan golpeadas y distorsionadas en el curso de la historia, que ya no se puede reconocer la intención del original hacedor

[67] νομοθέτης, 429a, ὁ θέμενος (τιθέμενος) τὰ ὀνόματα, 436b-c, 438a. De aquí se deduce que, como ha observado Fehling (*Rh. Mus.*, 1965, págs. 218 y sigs.), el contraste posterior entre una teoría de los nombres φύσει y otra θέσει no sea, a la sazón, apropiada. (Tal vez no se debiera pasar por alto su atribución a Demócrito por Proclo, en Demócr., fr. 26, pero, con toda probabilidad, está trasladando las categorías de su propio tiempo. Ver Momigliano, *Atti Torino*, 1929-1930, págs. 95 y sig.) La oposición se establece entre θέσις (κατὰ φύσιν) por un único εὑρετής míticamente divino o heroico, y la acción colectiva (ὁμολογία o συνθήκη) de una sociedad en desarrollo. (Para el lugar del lenguaje en las teorías evolucionistas de la sociedad, cfr. *supra*, Diod., página 89, y Sóf., *Ant.*, pág. 88; y para el maestro divino, tb. *supra*, Eur., *Supl.*, pág. 88.)

de palabras. Sócrates, después, procede a ilustrar su teoría con una serie de etimologías, la mayor parte de las cuales es obviamente fantástica, haciendo evidente su propia actitud escéptica hacia ellas con varias observaciones irónicas [68]. Está parodiando una práctica habitual [69], y guardándose para sí mismo su propia opinión.

Los nombres, pues, no son etiquetas arbitrarias, sino una forma de imitación de sus objetos. No obstante (volviendo a Crátilo) debe decirse que, como sucede con los pintores, unos serán mejores imitadores que otros, y así serán sus productos, los nombres. Crátilo no está de acuerdo. Sean los nombres correctos o no, son simples ruidos sin sentido, como el golpe de un gong. (Esto está de acuerdo con el hecho de que Crátilo se confiesa uno de los que sostienen que es imposible hablar falsamente.) Sócrates contesta que una imitación no puede nunca ser como el original en todos los aspectos, o *sería* el original. Pero Crátilo sigue sin convencerse y vuelve al poder sobrehumano del original inventor de nombres [70].

Estas teorías lingüísticas tienen una obvia conexión con las teorías entonces en curso sobre el conocimiento y la realidad. En el diálogo se está de acuerdo en que la tesis de Hermógenes, de que las palabras son de un origen puramente arbitrario y convencional, lleva a la doctrina protagórica de que no existe una realidad detrás de las apariencias. La opinión opuesta, la de Crátilo, deja margen para una realidad *(phýsis)* a la que va esencialmente unido el nombre (383a), de tal forma que «el que conoce los nombres conoce también las cosas» (435d). La falsa opinión, o el falso enunciado, son imposibles, pero por la razón opuesta a la dada por Protágoras. Mientras él disuelve la realidad en la apariencia, esta teoría más paradójica (que, según veremos inmediatamente, era la de Antístenes) sostiene que existe una *phýsis* para cada cosa y que no hay posibilidad de nombrarla o describirla erróneamente. Aplicarle lo que otros llamarían un falso nombre o *lógos,* no es en absoluto aplicar un nombre, sino ruidos sin sentido (430a, 438c). Solamente Sócrates presenta una explicación del lenguaje

---

[68] *E.g.*, las referencias a Eutifrón en 396d-e, 400a, 407d. Bajo su influencia, Sócrates llega a estar como poseído y expresar sus etimologías por inspiración divina. Hoy lo dejará pasar, pero mañana encontrará a alguien «sacerdote o Sofista», que sea capaz de realizar la oportuna purificación o conjuro. En otros lugares (426b) describe sus elucubraciones etimológicas sincera y llanamente como «presuntuosas y ridículas».

[69] Práctica con la que Eurípides se muestra familiar, cuando su Hécuba relaciona las primeras sílabas de «Afrodita» con ἀφροσύνη, «locura». (*Tro.* 989 sig.: notar el inevitable ὀρθῶς).

[70] Aristóteles, en los primeros capítulos del *De interpr.* obviamente está pensando en el *Crátilo.* Se pone de parte de Hermogénes al sostener (16a19) que un nombre es φωνὴ σημαντικὴ κατὰ συνθήκην y que esto significa (a27) ὅτι φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδέν ἐστιν, ἀλλ' ὅταν γένηται σύμβολον. Distingue entre sonidos inarticulados, comunes a los hombres primitivos y a los animales, que son naturales y contienen significados, aunque todavía no sean un lenguaje, y los «nombres», que son convencionales (a28, δηλοῦσί γέ τι καὶ οἱ ἀγράμματοι ψόφοι, οἷον θηρίων, ὧν οὐδέν ἐστιν ὄνομα). Sobre esto, ver L. Amundsen, en *Symb. Osl.*, 1966, págs. 11 y sig.

basada en la antítesis comúnmente llamada sofista, y defendida con especial claridad por Demócrito y Antifonte, entre *phýsis* y *nómos*. Las cosas tienen una naturaleza fija, y las palabras son un intento de reproducir esa naturaleza por medio del sonido; pero tal imitación nunca es perfecta, y en muchos casos muy imperfecta, aun desde el principio, y además, las palabras se han corrompido por el uso y el paso del tiempo (421d). Y tampoco son las mismas, en diferentes partes del mundo, las imitaciones que se han intentado. (En 409d-e, 416a, 425e, se menciona la posibilidad de un origen no griego para algunas palabras.) Más aún, así como un retrato de Pérez puede identificarse erróneamente como un retrato de López, así también una palabra puede identificarse equivocadamente con otra cosa distinta de aquella de la cual es la imagen (430c). En esa teoría podría ser verdad, como dice Antifonte, que los hombres normalmente, o convencionalmente, aplicasen la palabra «justicia» a lo que no es verdadera, correcta o naturalmente justo. El final del *Crátilo* proporciona otra fascinante visión (cf. *supra*, pág. 188, n. 35) sobre la forma en la que Sócrates desviaba los argumentos sofísticos hacia sus propios propósitos. De repente pregunta a Crátilo si, dado que las palabras son imágenes de las cosas, no sería mejor conocer la realidad que una imagen expresa, antes que la sola imagen. Crátilo no puede discutir esto, y Sócrates le lleva a su propio «sueño» de formas absolutas e inmutables de belleza, bondad y lo demás, que son las únicas de las que puede decirse que son reales y cognoscibles, y que son diferentes de sus efímeras representaciones en un bello rostro o en una buena acción. Crátilo se inclina todavía a atenerse a su propia posición heraclitea, y el diálogo termina, como tantos otros, en un acuerdo para pensar la cuestión más adelante. Pero en la mente del lector la semilla ha sido sembrada.

Antístenes, un discípulo de Sócrates que se encontraba en el círculo de íntimos presentes a su muerte, mostró su sentido de la importancia del lenguaje titulando una obra *Sobre la educación o Sobre los nombres*, y declarando que «el fundamento de la educación es el estudio de los nombres». Caizzi dice con verdad: «El problema de la relación entre cosas y nombres o, mejor, la íntima conexión de unas con otros, es fundamental para el pensamiento de Antístenes y tendrá importantes consecuencias»[71].

Desgraciadamente, estamos manejando todavía citas fragmentarias, y es difícil estar seguros de lo que fue la enseñanza de Antístenes. Como hemos visto (cf. *supra*, pág. 184, n. 19), a él, como a Protágoras, se le atribuía la tesis de que es imposible contradecirse o hablar falsamente, y comúnmente se cree que fue uno de los que sostenían que predicar una cosa de otra era un error: no es admisible decir «el hombre es bueno», sino solamente «el hombre es

[71] ἀρχὴ παιδεύσεως ἡ τῶν ὀνομάτων ἐπίσκεψις, fr. 38. (Las referencias son a la edición de los fragmentos de Caizzi.) El título de la obra aparece en la lista de D.L. (VI, 17). Ver, además, Caizzi, en *Stud. Urb.*, 1964, pág. 31. Para Antístenes en general, ver *infra*, págs. 294 y sigs.

el hombre» y «lo bueno es bueno». De hecho se sostiene que las dos doctrinas son inseparables [72], pero un trabajo reciente ha demostrado que no tiene por qué ser así necesariamente. Debemos considerar los hechos.

En su «diccionario filosófico» (*Metaph.* Δ) [73], Aristóteles se ocupa del concepto «falso». Puede decirse *a)* de cosas o hechos, si éstos no existen (*e.g.*, una diagonal de la misma medida que el lado), o si producen la apariencia de algo no existente (*e.g.*, sueños o pinturas irreales); *b)* de *lógoi.* Aquí Aristóteles habrá tenido presente la clásica dificultad, atribuida con frecuencia a Platón y usada por Antístenes mismo en apoyo de su tesis de la imposibilidad de la contradicción: «Todo *lógos* (enunciado) es verdadero, porque el que habla dice algo, el que dice algo dice lo que es, y el que dice lo que es dice la verdad» [74]. Hablando en términos absolutos («*qua* falso»), dice Aristóteles, un *lógos* falso es el que se dice de lo que no es, de ahí que en la práctica empleemos un *lógos* falso si lo decimos de una cosa distinta de aquella a la que se aplica, *e.g.*, el *lógos* del círculo es falso si se aplica a un triángulo. (Un triángulo cada uno de cuyos puntos equidisten de un punto dado no existe, aunque el *lógos* «figura plana cada uno de cuyos puntos equidiste de un punto dado» sí exista; es decir, describe algo que es, sólo que lo aplica mal.) Más aún, aunque en cierto sentido sólo hay un *lógos* de cada cosa, a saber, el que describe su esencia, en otro sentido hay muchos, ya que la cosa misma, y la cosa más ciertos atributos no esenciales, son de alguna forma lo mismo, *e.g.* Sócrates y Sócrates educado (o Sócrates el hombre educado). Esta es la razón, prosigue, por la que era una simpleza, por parte de Antístenes, la opinión de que una cosa no podía ser dicha o enunciada a no ser con un *lógos* propio, uno para cada cosa; de lo cual se seguiría que es imposible contradecirse, y prácticamente imposible hablar falsamente o errar.

Aquí el significado de *lógos* emerge del contexto. Se ha entendido por parte de algunos como una palabra aislada o término [75], pero claramente significa una descripción, o enunciado de lo que una cosa es. Esto está de acuerdo con D.L., VI, 3: Antístenes dijo que «un *lógos* es lo que enuncia lo que una

[72] Grote, *Plato,* vol. III, pág. 521: «'El hombre es bueno' era una proposición inadmisible: afirmaba que cosas diferentes eran lo mismo, o que una sola cosa eran muchas. *Según esto,* era imposible que dos hablantes se contradijeran realmente el uno al otro.» (Cursivas mías.)

[73] 1024b17 sigs. Las referencias a Antístenes aparecen en la línea 32.

[74] Procl., *In Crat.* 37 Pasq. (Antist., fr. 49): Ἀ. ἔλεγε μὴ δεῖν ἀντιλέγειν. πᾶς γάρ, φησι, λόγος ἀληθεύει. ὁ γὰρ λέγων τι λέγει, ὁ δὲ τι λέγων τὸ ὂν λέγει, ὁ δὲ τὸ ὂν λέγων ἀληθεύει. Caizzi (*Stud. Urb.*, págs. 34 y sig.) detecta una discrepancia entre el testimonio de Aristóteles y el de Proclo, y sospecha que Proclo ha dado una justificación corriente de la paradoja de Antístenes, sin ir a la fuente original.

[75] Campbell, *Teet.*, pág. XLI: «Sólo hay un término aplicable a una sola cosa.» Se refiere no a Aristóteles, sino a Isócrates, *Hel.* οὐδὲ δύο λόγω περὶ τῶν αὐτῶν πραγμάτων ἀντειπεῖν, donde la traducción «términos» parece más improbable aún en el contexto. Según Platón, en el *Sofista* (262a sigs.), un *lógos* debe contener al menos un nombre y un verbo.

cosa era o es»[76]. La «simpleza» de Antístenes es tratada detenidamente por el Pseudo-Alejandro en su comentario (Antíst., fr. 44 B), el cual explica cómo el aserto de que cada cosa tiene solamente un *lógos* lleva a la imposibilidad de hablar falsamente o de que dos personas se contradigan. Para contradecirse, deberían decir cosas diferentes acerca de la misma cosa, pero dado que cada cosa tiene solamente un *lógos* (el cual, después de todo, aparte de usos más especializados, significa simplemente «la única cosa que puede decirse —λέγεσθαι— de ella»), eso es imposible. Si dicen cosas diferentes deben estar hablando de cosas diferentes y, en consecuencia, no se contradicen el uno al otro. Ninguna de nuestras fuentes da ejemplos, y los modernos especialistas han sido igualmente reticentes[77]. Presumiblemente Antístenes querría decir que «uno no puede decir» que «el hombre es un animal con alas y plumas», porque eso es decir lo que no es, *i.e.*, no decir nada (οὐδὲν λέγειν)[78]. El que no dice nada no puede contradecir ni ser contradicho, y la única alternativa es que, aunque utilice el sonido «hombre», el que habla está realmente hablando de pájaros y eso, una vez más, no es contradecir a otro que dé un diferente *lógos* de hombre[79].

Tales teorías del lenguaje se hacen más comprensibles por la probabilidad de que deban su origen al prestigio de que gozaba la retórica, el arte de la persuasión. Para Gorgias, la persuasión era soberana porque no había una verdad por encima o por debajo de aquello de lo que un hombre pudiera ser

---

[76] Fr. 45. Caizzi observa (*Stud. Urb.*, pág. 29) que su autenticidad está confirmada por el Ps-Alejandro, *In Top.* 42, 13 sigs. (fr. 46). Alejandro, comentando la definición que da Aristóteles de la definición como λόγος ὁ τὸ τί ἦν εἶναι σημαίνων, defiende la inserción de εἶναι apoyándose en que, sin ello, la fórmula se podría aplicar igualmente al género (a la pregunta «¿Qué es el hombre?» se podría responder «Es un animal»; en la terminología peripátetica de Alejandro, el género es un predicado en la categoría de ser), siendo así que, no constituye por sí mismo una definición. «Por consiguiente, el ἦν no es suficiente por sí mismo, como pensaron algunos, de los cuales parece que Antístenes fue el primero.»

[77] Mi discusión de esta cuestión debe mucho a las lúcidas interpretaciones de Caizzi, en *Stud. Urb.*, 1964. No obstante, habrían sido bien recibidos también ejemplos más concretos, especialmente en la discusión, por parte de este autor, en págs. 33 y sigs., de los atributos esenciales y los accidentales. Para Antístenes (dice el autor), decir «Sócrates es negro» habría sido no decir nada en absoluto, mientras que para Aristóteles sería decir Sócrates con un predicado falso. Uno recibiría con gusto una ilustración semejante de un *lógos* de la esencia de Sócrates, que mantuviera la diferencia entre los dos filósofos. Field pone el ejemplo de un triángulo (*P. and Contemps.*, pág. 166). Puede ayudar, pero las definiciones matemáticas son un caso especial, y no nos parece tan clara la aplicación de la teoría a objetos naturales.

[78] Para la repercusión, en problemas de esta clase, de la ambigua frase griega οὐδὲν λέγειν, cf. vol. II, pág. 34. La doctrina aquí expuesta es la que parodia Platón en el *Eutid.* 285d sigs., y que refiere a πολλοὶ δή, y en particular a οἱ ἀμφὶ Πρωταγόραν.

[79] Si esto parece poco verosímil, lo único que puedo decir es que no encuentro una explicación alternativa, y que otros han interpretado a Antístenes de forma similar, pero que han suavizado la inverosimilitud evitando ilustrar sus interpretaciones con ejemplos. Cf., en este contexto, Arist., *Metaf.* 1006b20.

persuadido a creer, y ya Protágoras enseñaba a sus alumnos que sobre cada asunto se podía argüir desde posiciones opuestas con igual validez, que lo que un hombre creía era verdad para él, y que nadie podía contradecir a otro en el sentido de oponer una opinión verdadera a una falsa. Antístenes puede haber ido más lejos que Protágoras al intentar una explicación filosófica de cómo podría ser eso. En relación con el párrafo anterior es interesante el que Platón (*Fedro* 260b) examine los efectos de aplicar el nombre «caballo» al *lógos* de asno («animal doméstico con las orejas más grandes») y de persuadir a alguien de que la criatura significada por ese *lógos* poseía las virtudes generalmente adscritas a caballos, en orden a comparar dichos efectos con el daño causado por los retóricos que, ignorantes ellos mismos de la naturaleza del bien y del mal, defendían el mal como si fuera realmente el bien [80]. Antístenes mismo escribió ejercicios retóricos, de los que poseemos aún discursos de Ulises y Áyax peleándose por las armas de Aquiles [81].

Pero Aristóteles tiene más aún sobre Antístenes (o sus seguidores). En otro lugar de su *Metafísica* (1043b23) dice: «En consecuencia, no está fuera de lugar la dificultad suscitada por los seguidores de Antístenes y otros indoctos pensadores al decir que no es posible definir lo que una cosa es (*o* quiddidad) (porque una definición es un *lógos* ampliado [82]), y que se puede explicar, incluso, a qué se parece una cosa, *e.g.*, la plata, pero no decir lo que es, sino solamente que es parecida al estaño. *Hay* una clase de substancias de las cuales es posible dar una definición (ὅρος) o un *lógos,* las substancias compuestas, ya sean sensibles o inteligibles; pero sus elementos no pueden ser definidos, ya que la definición predica una cosa de otra y una debe ser la materia y otra la forma.»

A modo de ejemplo, el Pseudo-Alejandro *ad loc.* (Antíst., fr. 44 B) toma «hombre». «Hombre» es un nombre. Podemos decir que es un animal racional y mortal, pero esto a su vez no es sino una serie de nombres. Estamos simplemente haciendo una lista, enumerando o nombrando sus elementos, pero ni por separado ni conjuntamente proporcionan una definición [83], porque una definición es diferente de un nombre. ¿Qué es «racional» o «animal»? Aunque pudiéramos dividirlos en ulteriores pluralidades de nombres, aunque en último término llegáramos a una entidad simple, elemental, que no estuviera dividida,

---

[80] Cuenta D.L. (VI, 8) que Antístenes echó en cara a los atenienses la ignorancia de sus *stratégoi* por decir que deberían votar que los asnos eran caballos (o «votad a los asnos para el puesto de los caballos», τοὺς ὄνους ἵππους ψηφίσασθαι).

[81] Frs. 14 y 15 Caizzi. Se dice de él que había sido discípulo de Gorgias antes de encontrar a Sócrates (cf. *infra,* pág. 297, n. 89), y que había adoptado en sus diálogos un estilo retórico.

[82] λόγος μακρός. El Pseudo-Alejandro, *In Met.* 554, 3 Hayd., garantiza que el propio Antístenes utilizó esta frase. Sugiere evasión, y Warrington la traduce *ad sensum* como «circunlocución». Ross, refiriéndose a *Metaph.* 1091a7, aporta datos tomados de la literatura que confirman que la palabra tenía un sentido despectivo.

[83] Aristóteles hablaba algo descuidadamente, o desde su propio punto de vista, cuando en el 1043b29 empleó las dos palabras ὅρον καὶ λόγον para describir la opinión de Antístenes.

también ésta sería indefinible. ¿Pero cómo podemos pretender haber definido o explicado el ser de algo, si simplemente lo hemos descrito como compuesto de elementos que son ellos mismos indefinibles?

Platón en el *Teeteto* (201d sigs.) describe de forma anónima una doctrina similar. No puede haber un *lógos* (una explicación) de los primeros elementos de los que estamos compuestos nosotros y el resto de las cosas; sólo pueden ser nombrados. Pero las cosas que se componen de ellos, al ser ellas mismas complejas, también sus nombres pertenecientes a los elementos pueden llegar a combinarse y constituir un *lógos,* porque eso es exactamente lo que es un *lógos,* una combinación de nombres. Los elementos, en consecuencia, son inexplicables e incognoscibles, aunque sean perceptibles; los complejos, por el contrario, son cognoscibles y explicables y comprensibles mediante opiniones verdaderas.

La teoría implica que un todo complejo no es más que sus partes dispuestas de un cierto modo. A esto, Aristóteles opone su propia opinión (inspirada por Platón) de que la esencia o la substancia de algo, que está expresada en su definición (el «lo que era el ser de la cosa») no es simplemente elementos-más-combinación, sino una «forma» nueva y unitaria. Para él una definición debe incluir una expresión de la causa (ver, *e.g., An. Post.* 2, cap. 10, y *Metaf.* 1043a14 sigs.), esto es, la causa final, porque de hecho la teoría de la substancia de Aristóteles lleva a una profesión de su fe en la teleología. Una casa no se define como ladrillos que encierran un espacio y cubiertos por un techo. Si esto fuera todo lo que pudiera decirse, Antístenes tendría razón, porque eso es meramente una enumeración de elementos (últimamente indefinibles) y su disposición. Se define diciendo que es un cobijo para el hombre y sus posesiones, y este tipo de definición se aplica también a los objetos naturales, porque «la naturaleza no hace nada sin un propósito» (*De caelo* 291b13; *De an.* 432b21, etc.) [84].

En la medida en que pueda ser juzgado por estos informes hostiles y de segunda mano, no parece probable que Antístenes defendiera la doctrina de que no es posible ninguna predicación a no ser la idéntica. A esto se refiere despectivamente Platón en el *Sofista* (251b) como a algo de que se valen «jóvenes y ancianos retrasados mentales», «que objetan que es imposible que lo múltiple sea uno, y que lo uno sea múltiple, y disfrutan insistiendo en que no debemos decir que un hombre es bueno, sino solamente que el hombre es hombre, y, lo bueno, bueno». Algunos han identificado esto con la tesis

[84] De aquí el error de Antístenes al decir que, cuando una cosa es predicado de otra, «una debe ser materia y la otra forma». Todos los elementos que integran una definición son constitutivos formales. (Esto lo explica el Pseudo-Alejandro, *In Metaph.* 554, 11 sigs.) Para Aristóteles, los individuos son indefinibles: sólo son posibles las definiciones de géneros y especies. El error, en su opinión, era el resultado de una confusión entre las referencias particulares y las universales de un nombre como «caballo». (Cf. *infra,* pág. 214, n. 89.)

atribuida a Antístenes por Aristóteles de que «una sola cosa puede ser dicha mediante su propio y único *lógos*, uno para cada una», pero a la luz de otros datos, incluido el del propio Aristóteles, está claro que aquí *lógos* no se limita a un término único. No es lo mismo que ὄνομα (un nombre) [85], lo cual, a la vista de los usos habituales de *lógos*, sería en cualquier caso improbable. Si es verdad que Antístenes dijo que «un *lógos* es aquello que enuncia lo que una cosa era o es», evidentemente llegó a defender que tal *lógos* podía solamente sustituir el nombre de la cosa por una colección de nombres de sus elementos, que en sí mismos sólo podrían ser nombrados. Grote le llamó el primer nominalista, porque negaba la existencia de aquellas formas o esencias (εἴδη o οὐσίαι) de cosas particulares, que Sócrates trató de definir y Platón proclamó ya como realidades independientes. (Antístenes vivió hasta el 360 aproximadamente.) La rivalidad entre las dos filosofías está sugerida por la anécdota de que Antístenes dijera a Platón: «Veo un caballo, pero no veo la caballidad», a lo que Platón replicó: «No, porque tú tienes el ojo con el que se ve un caballo, pero no has adquirido todavía el ojo para ver la caballeidad.» Esto está contado por Simplicio, cuyo maestro Amonio citaba también la *ocurrencia* de Antístenes como una ilustración de su opinión de que «las cualidades o formas existían sólo en nuestros pensamientos» (ἐν ψιλαῖς ἐπινοίαις) [86].

Si, no obstante, el nominalismo es la doctrina que supone, como lo ha hecho una reciente definición, «que el lenguaje impone su propia estructura a una realidad que por sí misma carece de tales distinciones» [87], no parece

[85] Grote (*Plato*, vol. III, pág. 521) fue uno de los que pensaron que Aristóteles atribuía a Antístenes la proposición de que sólo eran admisibles las proposiciones idénticas, pero tuvo que admitir (pág. 526) que, en este caso, la doctrina que Aristóteles atribuye a oí Ἀντισθένειοι, en *Metaf.* 1043b23, no está en armonía con lo que él atribuye a Antístenes mismo. También consideró probable (pág. 507, n. X) que, en el *Sofista*, Platón intentara designar a Antístenes como γέρων οψιμαθής. (Puede que fuese unos 20 años mayor que Platón.) Ver como contraste Campbell, *Theaet.*, pág. XXXIX: la doctrina de *Teet.* 201d sigs. (que hemos comprobado que es la misma que la que se atribuye a Antístenes en la *Metaf.* 1043b23 sigs.) «es seguramente muy distinta de ese crudo nominalismo [*sc.* como el que se describe en el *Sof.*]... La opinión citada, si se considera bien, no es una negativa de la predicación, sino más bien una negativa de que se pueda predicar algo *de los primeros elementos*... lo cual no es en absoluto lo mismo».

[86] Simpl., *Cat.* 208, 28; Amon., *In Porph. Isag.* 40, 6 (Antíst., frs. 50 A y C). La anécdota se cuenta, con algunas diferencias, de Diógenes el Cínico, teniendo presente, naturalmente, que fue discípulo de Antístenes y que Antístenes mismo llegó a ser considerado como fundador de la escuela cínica. Ya sea verdadera históricamente o no, ciertamente está *bien trouvée.* También se conocían otras anécdotas, que pueden servir de testigos de la malquerencia entre él y Platón, contra quien escribió un diálogo con el injurioso nombre de *Sáthōn.* (Ver *infra*, pág. 300, n. 98.)

[87] Lorenz y Mittelstrass, *Mind*, 1967, pág. 1. Los mismos añaden (pág. 5) que realismo y nominalismo pueden considerarse como variantes de las teorías de la naturaleza y de la convención, del *Crátilo*. Podría ser interesante comparar esta última con la teoría convencionalista de la verdad necesaria, tal como aparece en Hobbes que, como los filósofos del siglo v, descubrió una estrecha conexión entre los nombres y la verdad: «las primeras verdades fueron establecidas

que Antístenes fuera su defensor. Su enseñanza no se asemeja a la teoría de la convencionalidad de los nombres defendida por Hermógenes en el *Crátilo* de Platón, tanto como a la teoría naturalista de Crátilo [88], según la cual, los nombres tienen una natural afinidad con sus objetos (o, si no la tienen, no son nombres, y el hombre que los usa «no dice nada», 429b sigs.): ellos «revelan [*o* son manifestaciones de] las cosas» (433d), y el que conoce los nombres conoce también las cosas (435d). Un objeto complejo puede ser analizado nombrando sus elementos, pero los elementos como tales sólo pueden ser nombrados o descritos analógicamente (plata como estaño). Se aprehenden por intuición o percepción («Veo un caballo»; cf. *Teet.* 202b), pero no se pueden explicar o conocer en la forma en que el conocimiento fue entendido por Platón y Aristóteles, para quienes significaba la capacidad de dar un *lógos* de la esencia de la cosa conocida. Si podemos juzgar por las críticas de Platón y Aristóteles, Caizzi tiene razón al decir que la teoría de Antístenes de «uno y solamente un *lógos* propio para cada cosa» se basa en una falta de distinción entre la predicación esencial y la accidental, y en una confusión entre los nombres propios y los comunes [89]. La predicación no es imposible, pero debe implicar que todo lo que sigue a la cópula es esencial al sujeto (una parte de «lo que es») y, si alguno de los elementos nombrados no es aplicable al sujeto, todo el *lógos* debe desecharse como sin sentido. (Dijo equivocadamente, según el Pseudo-Alejandro, *In Metaph.* 435, 1, que, por el hecho de que un falso *lógos* no fuera absoluta o primariamente [μὴ ἁπλῶς μηδὲ κυρίως] el *lógos* de nada, no era nada en absoluto.)

Sobre los que negaban la posibilidad de predicar una cosa de otra, Aristóteles tiene esto que decir:

---

arbitrariamente por aquellos que, por primera vez, pusieron nombres a las cosas». Ver W. y M. Kneale, *Dev. of Logic,* págs. 311 y sigs.

[88] A una conclusión parecida llegó von Fritz en *Hermes,* 1927: es una doctrina de Antístenes, «gleichgültig, ob dort Anthistenes persönlich oder allein gemeint ist oder nicht» (pág. 462). Ver también Dümmler, *Akad.,* pág. 5. Field, sin embargo, en un estudio cuidadosamente razonado, concluía que «no hay datos reales para asociarlo con alguna de esas opiniones» (*P. and Contemps.,* pág. 168).

[89] *Stud. Urb.,* pág. 34. (La confusión se vería favorecida por el hecho de que en este primitivo estadio del estudio gramatical, una misma palabra ὄνομα tenía que hacer las veces tanto de «nombre» como de «sustantivo». Según Lorenz y Mittelstrass [*Mind,* 1967, pág. 5], la confusión persiste en el *Crátilo* y a lo largo de los escritos de Platón.) Cf. 32: «Para Platón [y, podría añadirse, para Aristóteles] el objeto de la definición no es lo particular sino lo universal... En consecuencia... la negación de ποιότης implica también la negación de la definición de lo que una cosa es. Según Antístenes, no sólo vemos, sino que conocemos el caballo singular, en cuyo nombre se incluye todo lo que le es propio. No parece que se hubiera dado cuenta de que esto implicaría la necesidad de un nombre para cada cosa singular, y no sólo para cada clase.» Y en la pág. 31: «El problema de la predicación, que parece haber vuelto imposible la tesis de que sólo los nombres pueden expresar la esencia, a pesar de todo hay que resolverlo en este plano, *i.e.,* básicamente en el descriptivo.»

> A los últimos de los filósofos antiguos les preocupaba la idea de que la misma cosa no fuese una y múltiple. Por esta razón, algunos eliminaron la palabra «es» [90], como hizo Licofrón, mientras que otros alteraron la forma de la expresión, diciendo no que «el hombre es blanco» sino que «el hombre ha-sido-blanqueado» [λελεύκωται, una sola palabra en griego], no que «está paseando» sino que «pasea», no fuera que al añadir «es» convirtieran al uno en múltiple si «uno» y «ser» tuvieran solamente un sentido [91].

Simplicio (*Fís.* 91) explica que Licofrón simplemente omitía el verbo «es» diciendo «Sócrates blanco» [92] por «Sócrates es blanco», como si poner el predicado de esa forma no implicara la adición de nada real; pero si no lo implicase, añade, entonces no habría diferencia entre decir «Sócrates» y «Sócrates blanco». Era para evitar la consecuencia de que no fuera posible un enunciado significante, por lo que los «otros» (a quienes ni él ni Aristóteles identifica) intentaban usar otros verbos en lugar de la molesta cópula. Si Licofrón consideraba admisible decir «Sórates blanco» no podía, como tampoco Antístenes, haber sido uno de aquellos a los que Platón está aludiendo en el *Sofista* (251b). Sólo conocemos otra cosa sobre su teoría del conocimiento y es que describía el conocimiento como «un intercambio (συνουσία) de la *psychê* con el acto de conocer». Así lo dice Aristóteles (*Metaf.* 1045b9 sigs.), y el Pseudo-Alejandro lo explica (563, 21; DK, 83, 1): «Licofrón, al ser preguntado sobre lo que causaba el conocimiento, siendo la *psychê* uno de los elementos, contestaría que el mutuo intercambio.» Este «intercambio» o «coexistencia» [93] de la mente con el conocimiento sugiere una opinión como la de Antístenes, no de escepticismo sino de conocimiento por relación directa. No se puede decir «Sócrates es blanco» (él mismo más la blancura), sino que se experimenta al «Sócrates blanco» como una esencia unitaria.

Los únicos mencionados específicamente como afectados por la condena de Platón por limitar el discurso a las proposiciones idénticas («el hombre es el hombre», «lo bueno es lo bueno», etc.) son Estilpón el megareo y los ere-

---

[90] *Sc.* como cópula. Simplicio (*Fís.* 91) añade que Licofrón admitía su uso existencial. Para Licofrón, ver *infra,* págs. 302 y sig.

[91] *Fís.* 185b25. Decir que Sócrates es *a*) blanco, *b*) un filósofo, y *c*) un ateniense, sería hacer de un sujeto, Sócrates, muchos (Filop., *Fís.* 49, 17).

[92] En realidad, Σ. λευκός en griego, no λευκός Σ. No se puede entender fácilmente a esa gente sin una referencia al idioma habitual. En el lenguaje y en la escritura, la cópula *era* omitida frecuentemente, de tal forma que Σ. λευκός era una frase que significaba «Sócrates es blanco», tan completa como si el ἐστι estuviera explícito. Licofrón sería un poco ingenuo si pensara que los que lo omitían estaban corrigiendo una falta lógica. El comentario de Temistio a su procedimiento fue κακῷ τὸ κακὸν ἰώμενος (*Phys. paraphr.* 7, 2, Schenkel, no está en DK).

[93] En el lenguaje ordinario, συνουσία significaba trato o asociación, pero también podía entenderse, y más literalmente, como «coexistencia». En los comentaristas posteriores, el verbo συνουσιόομαι se usa para expresar la idea de estar esencialmente unidos. Ver LSJ, *s.v.*

trios [94]. Dado que Estilpón nació, probablemente, alrededor del 380 y la escuela eretria fue fundada por Menedemo, que nació después de la muerte de Platón, es improbable que el primero, e imposible que los últimos, pudieran haber sido el blanco de Platón. Pero Euclides, que fundó la escuela megarea, era un amigo de Sócrates, y la escuela eretria estaba estrechamente vinculada con él, al haber sido Menedemo discípulo de Estilpón. Platón convivió con Euclides en Mégara después de la muerte de Sócrates, y muy bien pudieron ambos haber discrepado y haber tenido vivas discusiones sobre estas cuestiones. Su doctrina pudo llevar a la misma conclusión que Simplicio les adjudica en el *Sofista* (*Fís.* 120). Después de la cita de Eudemo de que los errores de Parménides eran excusables debido al estado embrionario de la filosofía en su tiempo, cuando nadie había sugerido que una palabra pudiera tener más de un sentido o hubiera distinguido esencia de accidente, prosigue:

> Por ignorancia de esto, incluso los filósofos conocidos como megareos admitían como una premisa obvia que las cosas que tenían diferentes *lógos* eran diferentes, y que las cosas diferentes estaban divididas unas de otras, y así creían probar que toda cosa estaba dividida en sí misma, *e.g.*, el *lógos* de «Sócrates educado» es diferente del de «Sócrates blanco», luego Sócrates está dividido en sí mismo.

A esta misma doctrina se opone Aristóteles en *Ref. sof.* (166b28 sigs.) sin atribuírsela: «Corisco es un hombre [notar sin embargo que el griego no tiene artículo indefinido], 'hombre' es diferente de 'Corisco', luego Corisco es diferente de sí mismo.» Tiene un parecido con el «un *lógos* para cada cosa» de Antístenes, pero fue llevado hasta una conclusión más radical [95].

En la exposición precedente se ha intentado asignar las diversas teorías a autores individuales. Tal asignación ha sido objeto de una intensa investigación en el pasado, pero no siempre los datos proporcionan certeza, y no es una cuestión de gran importancia para la historia del pensamiento, ya que algunos de los posibles autores son ahora poco más que nombres. Lo importante es

[94] Para Estilpón, ver Plut., *Adv. Col.* 1119c-d, y para los eretrios, Simpl., *Fís.* 91, 28. Podría ser interesante comparar su doctrina con la que, en tiempos modernos, se ha derivado de una interpretación estricta del dicho del obispo Butler: «Todo es lo que es y no otra cosa», citado por Moore como el lema de *Principia Ethica.* Se ha dicho que esto parece excluir no sólo una definición de «bueno» (la «falacia naturalista»), sino todas las definiciones de cualquier término, sobre la base de que serían el resultado de confundir dos propiedades, definiendo una por medio de la otra, o sustituyendo una por otra. Ver la discusión en Frankena, reimpresa en los ensayos de Foot, págs. 57 sigs.

[95] Sobre esto, ver Maier, *Syllogistik,* 2. Teil, 2. Hälfte, págs. 7 y sigs., donde se somete a discusión la pertinencia de Arist., *Metaf.* Γ 4, y se sugiere que, en tiempos de Aristóteles, la erística de Antístenes y la de los megareos estaba siendo sometida a una cierta fusión.

saber que en vida de Sócrates y Platón estas cuestiones del lenguaje y sus objetos estaban siendo discutidas con entusiasmo por un grupo de contemporáneos suyos que, en el curso de su debate, suscitaron un buen número de opiniones relacionadas o rivales, que en último término fueron el resultado de luchar contra la tosca pero eficaz lógica de los eleatas. El pensamiento de Sócrates y Platón, cuya influencia en la posterior historia de la filosofía ha sido profunda, debe verse sobre este trasfondo, como parte integrante del debate y como un intento de encontrar una definitiva solución a sus problemas. El que en manos de Platón se convirtiera solamente en un elemento de una gran síntesis moral y metafísica no altera el hecho, que simplemente una lectura del *Crátilo* y del *Eutidemo* (por no mencionar diálogos más importantes como el *Sofista*) pone fuera de toda duda.

SUMARIO DE LOS RESULTADOS. — Durante las vidas de Sócrates y Platón se defendieron las siguientes posiciones. Los nombres de algunos que las sostuvieron se ponen entre paréntesis cuando son ciertos o probables.

1. Es imposible hablar falsamente, porque eso es decir lo que no es, y lo que no es no puede expresarse. (Protágoras, Antístenes. La tesis depende de Parm., fr. 2, 7-8.)

2. Como corolario de lo anterior, nadie tiene el derecho de contradecir a otro. (Protágoras, Antístenes.)

3. La verdad es relativa para el individuo. (Protágoras, Gorgias.)

4. Usamos las palabras de forma inconsistente y sin correspondencia con la realidad. Esto es erróneo, porque existe una realidad (ὄν, φύσις) y hay formas naturales (εἴδη), a las que nuestros términos deben corresponder unívocamente. (Sócrates, Antifonte, Hipócr., *De arte.*)

5. Definir la esencia de una cosa es imposible, ya que sólo es posible enumerar sus elementos, y ellos mismos, al no ser susceptibles de un ulterior análisis, son indefinibles, y sólo pueden ser descritos analógicamente. (Antístenes, probablemente Licofrón.)

6. A todo objeto corresponde un solo y único *lógos* propio, el cual dice lo que es, nombrando los elementos de que se compone. Si ninguno de ellos se aplica a él, entonces no hay *lógos.* (Antístenes.)

7. Los nombres tienen una natural afinidad con sus objetos, que son conocidos por contacto directo de la mente con el objeto, como en la percepción sensible (αἴσθησις). Un nombre que no tenga tal afinidad no es falso, pero no es en absoluto nombre. (Antístenes, Licofrón, «Crátilo» en Platón.)

8. Los nombres son etiquetas escogidas arbitrariamente, y no tienen conexión natural con los objetos a los que se aplican. (Demócrito, «Hermógenes» en Platón.)

9. El uso de «es» para unir sujeto y predicado es ilegítimo, porque hace de una cosa muchas, aunque se pueda percibir un sujeto y su atributo (*e.g.*, Sócrates blanco) y hablar de ellos como de una unidad. (Licofrón.)

10. Sobre las mismas bases eleatas de que una cosa no puede a la vez ser una y muchas, sólo es posible la predicación idéntica. (Megareos, y probablemente otros.)

6. Gramática

El intenso interés por las posibilidades y limitaciones del lenguaje, llevaron a la iniciación de los estudios gramaticales (distinción de géneros, partes del discurso, etc.), de lo cual quedan huellas desde Protágoras en adelante. Las secciones anteriores, sin embargo, así como el tratamiento de los mismos tópicos, habrán dejado claro que en las mentes de la época no estaban divorciados de cuestiones más amplias, bien de la filosofía del lenguaje o bien de la práctica retórica. De hecho, el objetivo no era el científico de clasificar y codificar el uso existente, sino el práctico de reformar el lenguaje y aumentar su eficacia por medio de una más estrecha correspondencia con la realidad [96].

Protágoras, como hemos dicho, fue el primero en dividir el discurso *(lógos)* en cuatro formas básicas (πυθμένες λόγων): petición (optación o súplica), pregunta, respuesta, orden (o mandato); o, según otras autoridades, en siete: exposición, pregunta, respuesta, orden, informe (o relación), súplica, llamamiento (o invitación). Algo más tarde, Alcidamante dijo que los cuatro *lógoi* eran afirmación, negación, pregunta y apelación [97]. Esto procede de una fuente posterior, pero Aristóteles se refiere a la división cuando en la *Poética* (1456b15) hace constar que Protágoras censuró a Homero por decir «Canta, oh diosa», porque esto era un mandato, cuando lo que pretendía era una súplica.

La distinción entre nombre y verbo *(rhêma)* aparece en Platón y, como observa Cornford (*PTK*, pág. 307), está introducida en el *Crátilo* (425a) sin explicación, como algo familiar, porque probablemente había sido hecha anteriormente por Protágoras o algún otro Sofista [98]. Es verdad, sin embargo, que en el *Sofista* están cuidadosamente definidos e ilustrados con ejemplos. La com-

---

[96] «La antigua *grammatikḗ* griega era una τέχνη, un arte o un oficio, un estudio orientado a la práctica; la filología moderna no es una τέχνη sino una ciencia física. Toma como su objeto el fenómeno universal del lenguaje humano, y se ocupa meramente de comprobar y coordinar los hechos.» Esto es del ensayo de Murray, muy digno de ser leído, sobre *The Beginnings of Greek Grammar* (en *Gk. Stud.*), en el cual hace notar también la enorme diferencia que surge del hecho de que γραμματική se refiriera únicamente al habla griega: «El fenómeno que se presenta ante los *grammatikoí* griegos no era sólo el de un lenguaje humano. Era el del *Logos*.»

[97] D.L., IX, 53 sig. Sus palabras pueden significar que otros, no Protágoras, los dividen en siete, y así lo traduce Hicks. La segunda lista parece dudosa, y es difícil ver en qué se funda, dentro de una clasificación general de ese tipo, para separar διήγησις de ἀπαγγελία. Desgraciadamente, no existe una fuente contemporánea suya más próxima.

[98] La clasificación de las letras en vocales, sonantes y mudas, que lo precede, en 424c, se atribuye a οἱ δεινοὶ περὶ τούτων.

binación de nombre y verbo para un enunciado *(lógos)* [99]. Se define aquí *rhêma* como «lo que significa acciones», y parece suficientemente definido, pero en tan temprana etapa la terminología no está de ningún modo fijada y, en otros lugares (*Crát.* 399a-b), dice Platón que si el nombre Difilos se divide en sus componentes (Διὶ φίλος «querido de Zeus») se convierte en *rhêma* en lugar de nombre. Literalmente, *rhêma* significa sólo una «cosa dicha», y un nombre o sustantivo se diferencia de él como aquello de lo cual las cosas se dicen. Incluso Aristóteles, con su vocabulario más técnico, para quien *rhêma* es casi siempre un verbo y así lo define (*De int.* 16b6), lo usa también para significar un adjetivo (*ibid.*, 20b1-2), y la mejor traducción podría ser a veces la del término más amplio «predicado».

Stenzel observó (*RE*, XXV. Halbb., cols. 1010 y sig.) que, si la definición que da Platón de un enunciado en su forma gramatical más simple parece primitiva, debemos tener presente que lo que le interesaba, de hecho, no era la forma gramatical sino cuestiones tales como si de dos proposiciones igualmente correctas desde el punto de vista gramatical («Teeteto está sentado», «Teeteto vuela»), una podía ser verdadera y la otra falsa. La privilegiada posición del *lógos* en la mente griega está puesta de relieve por la imagen que ofrece Platón en el *Crátilo* 425a. Los nombres y los verbos están construidos con letras y sílabas y, a partir de los nombres y los verbos, componemos «algo grande y hermoso y completo, un *Lógos,* con el arte onomástica, o retórica o comoquiera que sea, igual que el arte del pintor compone una figura llena de vida». Esta actitud griega hacia el *Lógos* (en algunos contextos la mayúscula parece que se impone) nunca debe olvidarse, cuando nos encontramos a nosotros mismos, como gramáticos o lógicos de sangre fría, cada vez más exasperados por la imprecisión y ambigüedad con que parece que se usa.

El interés de Protágoras por el género de los nombres está atestiguado por un contemporáneo. Aristóteles nos dice que fue él quien dividió los nombres en masculino, femenino y neutro [100], y esto se refleja en las *Nubes* de Aristófanes. La obra contiene, atribuido escénicamente a Sócrates, un ataque a la pretensión de Protágoras de hacer del saber (razonamiento o argumento) más débil («injusto») el más fuerte, y Estrepsíades, que se acercó a Sócrates para aprender el argumento injusto en orden a evitar el pago de sus deudas, se desanima al oír que primero tiene que aprender algo «acerca de los nombres, cuál de ellos es masculino y cuál femenino». Su incapacidad (común con todos sus compatriotas griegos) de distinguir animales de diferente sexo por las diferentes terminaciones, y su uso del artículo masculino con nombres que tenían

[99] ὄνομα más ῥῆμα = λόγος, *Crát.* 425a, 431b-c, *Sof.* 262c sigs. «Teeteto está sentado» es un ejemplo del λόγος más simple. Sobre esas dos partes del habla como las únicas esenciales para un λόγος, ver los comentarios de Cornford, *PTK*, pág. 307.

[100] O cosa (σκεύη), Ar., *Poét.* 1407b7. Aristóteles mismo lo llamaba μεταξύ (*Ret.* 1458a9, *Refut. sof.* 166b12, 173b28). La palabra οὐδέτερον (lat. *neuter*) la introdujeron gramáticos posteriores.

lo que normalmente era una terminación femenina, le valió una fuerte reprimenda de «Sócrates». Esta crítica de la gramática del lenguaje ordinario como ilógica o imprecisa, aparece de nuevo en la discusión de Protágoras de que las palabras griegas que se usan para «ira» y «casco», que son femeninas, deberían ser masculinas [101].

A Pródico [102] se le menciona en el *Eutidemo* (277e) como a alguien que insistió en la importancia primaria de «la corrección de los nombres», a la que Sócrates aquí llama la primera etapa de la iniciación en los misterios de los Sofistas. Su especialidad era la precisión en el uso del lenguaje y la exacta distinción del significado de términos comúnmente tenidos como sinónimos. Me censura, dice Sócrates en el *Protágoras* (341a), por usar una expresión como «terriblemente listo». «Terrible» (*deinós,* ver *supra,* pág. 42) debe calificar a cosas desagradables como la pobreza, la enfermedad o la guerra. El mismo diálogo contiene una parodia de su enseñanza, un discurso un tanto pomposo en el que distingue entre discusión y disputa, estima y alabanza, placer y disfrute. En el *Laques* (197d) se le menciona, junto con la distinción entre valor e intrepidez, como «el mejor de los Sofistas en hacer tales distinciones» [103]. Aristóteles le muestra enumerando el disfrute, el deleite y la alegría como subdivisiones del placer y, junto con esto, un comentarista posterior le adjudica la «invención» de la «precisión verbal» [104].

Tal vez lo más interesante de todo esto sea la evidencia de una relación personal entre Pródico y Sócrates, el cual se refiere a sí mismo varias veces

---

[101] Arist., *Refut. sof.* 173b19. Algunos han supuesto que esto se debía al «carácter nada femenino» (Murray) sino guerrero de los conceptos que tales palabras significaban. Más probablemente a Protágoras le movieron consideraciones puramente morfológicas relacionadas con su terminación. Ver T. Gomperz, *Gr. Th.*, vol. I, págs. 444 y sig., y Fehling, *Rh. Mus.*, 1965, pág. 215; cf., asimismo, el argumento sobre κάρδοπος en *Nubes* 670 sig. Observar que, una vez más, su blanco es Homero, y que en realidad su crítica de la concordancia μῆνιν οὐλομένην pertenece al mismo contexto que el del modo de ἄειδε, a saber: los primeros versos de la *Ilíada.* Ver la imaginativa reconstrucción de Fehling, *ibid.*, pág. 214, y para sus conclusiones, *supra,* página 204 y sig.

[102] Para Pródico, en general, ver *infra,* págs. 268 y sigs.

[103] Otras referencias platónicas a Pródico, en relación con esto, son *Prot.* 340a sigs., *Menón* 75e, *Cárm.* 163d, *Crát.* 384b.

[104] τέρψις, χαρά y εὐφροσύνη, Ar., *Tóp.* 112b22; cf. el escolio sobre *Fedro* = Hermias, pág. 283 Couvreur (no está en DK, pero lo añade Untersteiner, *Sof.*, fasc. II, págs. 173 y sig.): Pródico τὴν τῶν ὀνομάτων εὗρεν ἀκρίβειαν. Según el escoliasta, τέρψις era el placer a través de los oídos, χαρά el placer de la mente, y εὐφροσύνη el placer visual; clasificación que, aunque realmente sea de Pródico, pone de relieve una vez más el carácter más normativo que descriptivo de esta clase de enseñanza, ya que apenas se corresponde con el uso ordinario. (En el discurso de Pródico en el *Protágoras,* εὐφραίνεσθαι se pone en *contraste* con ἥδεσθαι, y se define como el placer que se deriva del ejercicio del intelecto.) El escoliasta, sin embargo, ha introducido muy posiblemente una clasificación estoica. Cf. Ps.-Al. en DK, 84 A 19, y sobre esto mismo, ver Classen, en *Proc. Afr. C. A.*, 1959, págs. 39 y sig. Classen piensa que incluso Aristóteles confundió la διαίρεσις de Pródico con la de Platón.

en Platón como alumno o amigo de Pródico [105]. La insistencia de Pródico en distinguir con precisión entre palabras de significado estrechamente relacionado tiene obvias afinidades con el hábito socrático de urgir a un interlocutor y hacerle decir con precisión lo que el valor, la templanza, la virtud o cualquier otro tema de su discusión *era* —lo que era su forma o ser—; y la enseñanza de Pródico muy bien pudo haber tenido influencia para dirigir su pensamiento en esa línea. La cuestión de si por una parte, como ha escrito Calógero, «la diferencia entre los dos enfoques es muy marcada», ya que Pródico se cuidaba solamente de «hablar correctamente» y a Sócrates le interesaba «la cosa real», o si, por otra parte, como ha dicho W. Schmidt, el arte de la división de Pródico fue una «fecundación científica de la esfera socrática de pensamiento» y «su intento de precisar y regularizar el uso del lenguaje por medio de la lógica exige una indudable preparación válida para la clarificación conceptual del lenguale literario», es una cuestión que abordaremos más adelante [106]. Se podría añadir aquí, sin embargo, que Pródico, como los demás Sofistas, tenía una alta reputación como orador político, e hizo exhibiciones o demostraciones públicas de elocuencia pagadas, y también, como Protágoras, se encargó de enseñar el arte del éxito en la política y en la administración de la hacienda privada. Es, por lo tanto, probable que su insistencia en la precisión del lenguaje tuviera lugar en el contexto de la instrucción retórica [107].

NOTAS ADICIONALES

1) PRÓDICO Y TUCÍDIDES. — Antifonte, Gorgias y Pródico fueron todos mencionados en la Antigüedad tardía como maestros o modelos de Tucídides. (Ver DK, 84 A 9; H. Mayer, *Prodikos,* pág. 61.) En opinión del propio Mayer, las «Schärfe und Prägnanz» del estilo de Tucídides son una herencia combinada de las antítesis de Gorgias y de la «Synonymik» de Pródico, pero, en cualquier caso, yo no quiero entrar aquí en una discusión sobre las influencias en Tucídides en general, sino simplemente seguir a Mayer al llamar la atención sobre algunos pasajes en los que la distinción entre sinónimos próximos está

[105] Ver *infra,* págs. 269 y sig. Coincido con H. Gomperz (*S. u. R.,* pág. 93) en que no se pueden despachar esas alusiones como bromas sin fundamento histórico.

[106] Ver *infra,* págs. 269 y sigs. Para ulteriores valoraciones de la obra lingüística de Pródico, ver Grant, *Ethics,* vol. I, págs. 124 y sig. («Debemos reconocer el mérito de este primer intento de separar los diferentes matices del lenguaje y de fijar una nomenclatura», etc.); H. Gomperz, *S. u. R.,* págs. 124-6 (la finalidad de su instrucción era la retórica —¡de otra forma, los jóvenes no hubieran pagado 50 dracmas cada vez que le oían!— aunque «aus der Bedeutungslehre des Prodikos ist die Begriffsphilosophie des Sokrates erwachsen»); y otras autoridades consignadas en Untersteiner, *Sophs.,* pág. 225, n. 66. Untersteiner no está del todo acertado al decir, en la pág. 215, que «todos los especialistas están de acuerdo» sobre esta cuestión.

[107] Platón, *Hip. May.* 282c, *Rep.* 600c, y ver *supra,* págs. 51 y sig.

desarrollada de una forma que recuerda tan fuertemente a Pródico en el *Protágoras,* que seguramente le deben su inspiración.

En I, 23, 6, tenemos la famosa distinción entre la verdadera *causa* (πρόφασις) de la guerra, pero la más camuflada [o que menos se manifiesta], y las *razones* (αἰτίαι) que se dan en público.

I, 69, 6, αἰτία y κατηγορία. «No penséis, por favor, que nuestro reproche procede de sentimiento hostil alguno. La *amonestación* (αἰτία) es el reproche que se dirige a los amigos que se han equivocado, y la *acusación* (κατηγορία) a los enemigos que nos han agraviado.»

II, 62, 4, αὔχημα y καταφρόνησις. «Cualquier cobarde puede ser *jactancioso* por ignorancia o por suerte, pero el *desprecio* surge de una confianza razonable en la propia superioridad sobre el adversario.»

III, 39, 2, ἐπαναστῆναι y ἀποστῆναι. Los de Mitilene lo que han hecho ha sido «no tanto una insurrección —palabra que se aplica a gentes que han sufrido alguna violencia— como una deliberada defección, propia de los que conspiran con nuestros enemigos aliándose con ellos para destruirnos.»

IV, 98, 6, ἁμάρτημα y παρανομία. «En las *faltas* involuntarias [decían los atenienses] daban refugio los altares de los dioses, y el nombre de *crimen* (o violación de las leyes) debería reservarse para las malas acciones cometidas gratuitamente, no bajo la presión de las circunstancias.»

VI, 11, 6, ἐπαίρεσθαι y θαρσεῖν. «Lo que hay que hacer no es sentir *regocijo* ante cualquier revés fortuito de nuestros enemigos, sino más bien tener *confianza* en nuestro superior planteamiento» [108].

Todos estos ejemplos, menos uno, aparecen en un discurso, real o reconstruido, y el uso que Tucídides hace de ellos es una muestra más de la finalidad retórica de tales sutiles distinciones. Pueden, en verdad, ser notablemente eficaces.

2) Sinonimia y filosofía. — Momigliano tiene una interesante teoría sobre las posibles repercusiones de la distinción de sinónimos de Pródico en la filosofía del lenguaje y en la ética. Las palabras «teoría» y «posible» son mías, porque Momigliano presenta sus conclusiones como ciertas. Con los datos que poseemos, es difícil estar tan seguro, pero, aun sobre la base de una opinión más cauta, la interpretación es demasiado interesante para pasarla por alto. Es como sigue (en *Atti Torino,* 1929-30, págs. 102 y sig.). Demócrito había dicho que las palabras no reflejaban la realidad porque (entre otras razones) no toda palabra tiene un objeto que le corresponda. (Ver vol. II, pág. 483.) La única forma de refutarlo era mostrar que lo tenía, *i.e.,* que de los llamados sinónimos (como τελευτή, πέρας, ἔσχατον, *Menón* 75e) cada uno tiene, de

[108] No todos los ejemplos citados por Mayer parecen pertinentes. En el I, 84, 3, el efecto retórico se consigue al usar αἰδώς y αἰσχύνη indistintamente, más que diferenciándolos, y en el I, 36, 1, φοβοῦμαι y δέδοικα parece que se usan simplemente para evitar una torpe repetición. Tampoco se sugiere una diferencia de significado entre ἴσος y κοινός en el III, 53, 1-2.

hecho, su propio objeto distinto. Lo que Pródico está haciendo con su aparente pedantería es oponerse al dominante escepticismo. Y, ya que el escepticismo teórico llevaba al relativismo práctico, reacciona igualmente contra «el ejército de los Trasímacos y los Calicles». Esto explica por qué Pródico, el sutil, es también el autor de la fábula moralizante de «Heracles en la encrucijada» (cf. *infra,* págs. 270 y sig.). El arte de distinguir sinónimos tiene importantes repercusiones sobre la ética, que implican la separación de αγαθός de κρείττών, δίκαιον de συμφέρον. (Estos ejemplos concretos no aparecen, que yo sepa, en los testimonios que nos quedan de la actividad de Pródico.) Su reacción, prosigue Momigliano, es la más interesante, por no ser simplemente una defensa de las creencias tradicionales. Sobre el peligroso tema de los dioses, fue a la vez valiente y original (ver, sobre esto, *infra,* 235 y sigs.), aunque sintió la necesidad de defender sanos principios morales en la vida diaria. De esta forma (concluye Momigliano), ocupa un lugar especial entre los Sofistas, diferente por una parte del escepticismo de Gorgias, Protágoras y Trasímaco y, por otra, de Antifonte e Hipias con sus antítesis entre moralidad natural y convencional.

IX

TEORÍAS RACIONALISTAS DE LA RELIGIÓN: AGNOSTICISMO Y ATEÍSMO [1]

1. Críticas a la religión tradicional

Los filósofos presocráticos, conservaran o no alguna creencia en una primera fuerza divina, todos ellos difundieron concepciones de la religión muy lejanas del antropomorfismo de los cultos populares u oficiales basados en el panteón homérico. Jenófanes los atacó abiertamente, y los sustituyó por un monoteísmo o panteísmo no antropomórfico, mientras otros tácitamente los abandonaban en favor, primero, de una materia cósmica eterna descrita vagamente como reguladora y conductora de los movimientos del cosmos y de todo lo que en él había y, después, en favor de una única Mente distinta de la materia del universo y causa del orden racional que desplegaba, como era el caso de Anaxágoras. Hemos visto a Heráclito condenando los cultos fálicos y otros, por su impropiedad, y a Demócrito (sin duda bajo la influencia de las ya existentes teorías evolucionistas), defendiendo que sólo la naturaleza aterradora del trueno, del rayo y de fenómenos similares habían llevado a los hombres a pensar que estaban causados por los dioses. A medida que crece la «Ilustración», se manifiesta a sí misma bajo dos aspectos principales (lo mismo en la antigua Grecia que en Europa a partir del Renacimiento): primero, por la determinación de creer solamente lo que es razonable y por una tendencia a identificar la razón con el positivismo y el progreso de las ciencias naturales, y, segundo, por un genuino compromiso con la moralidad. La moralidad se identifica con la mejora de la vida humana y la eliminación de la crueldad, de las injurias y de todas las formas de explotación del hombre por el hombre, y se basa sobre normas puramente humanísticas y relativas, porque se mantiene

[1] Para un informe general de la crítica de la religión tradicional en Grecia, tema que excede el propósito de esta historia, ver P. Decharme, *La critique des trad. rels. chez les Grecs.*

que las normas absolutas que se reclaman de una autoridad sobrenatural, no sólo han llevado en el pasado, sino que inevitablemente deben llevar, a la crueldad, la intolerancia y otros males. Los dioses griegos eran muy vulnerables en ambos aspectos y, a medida que la piedad convencional empezó a ceder ante una actitud más seria —cuando el *nómos* en todos sus aspectos dejó de utilizarse para garantizar lo que era natural y universal, y se utilizó más bien para diferenciarse de ello [2]— se empezaron a dejar sentir el escepticismo y la desaprobación de un modo creciente.

El ataque a la religión estuvo en verdad estrechamente relacionado con la antítesis *nómos-phýsis.* Platón (*Leyes* 889e) compadece a la gente que piensa que «los dioses son invenciones humanas; que no existen por naturaleza, sino sólo por costumbre o por ley, y que, además, son distintos de un lugar a otro según los acuerdos tomados por cada grupo consigo mismo al dictar sus leyes».

Cuando Platón escribía, estas discusiones no tenían nada de nuevo. El aristofánico Sócrates rechazó a los dioses como moneda anticuada (*nómisma,* cf. *supra,* pág. 65), y en Eurípides, Hécuba llama a los dioses *nómos* superior, porque creemos en ellos por *nómos,* lo mismo que en las normas de lo bueno y lo malo (pág. 34). Es totalmente evidente que la influencia de la religión sobre las mentes de los hombres se estaba debilitando con el fermento intelectual del siglo de Pericles y que, repecto a esa cuestión, la burocracia ateniense estaba nerviosa y susceptible. El culto a los dioses era parte integrante de la vida del Estado y una poderosa fuerza cohesiva. Puede decirse que todo lo que se exigía era conformidad con las prácticas del culto [3], y que el pensamiento era libre; pero a un ateniense tradicionalista, como era el Cota de Cicerón, le debió de parecer igualmente obvio que los que niegan abiertamente que los dioses existen, «non modo superstitionem tollunt... sed etiam religionem, quae deorum cultu pio continetur» (*N.D.* I, 42, 117). De aquí los juicios de impiedad, y el decreto de Diopites contra el ateísmo y la especulación cósmica.

> No soportaron [dice Plutarco (*Nicias* 23)] a los filósofos naturales ni a los contempladores de estrellas [4], como los llamaban, que disolvían la divini-

[2] La actitud convencional se ve ejemplificada en la réplica de Sócrates, en Jenofonte (*Mem.* IV, 3, 16), a Eutidemo, el cual reconoce la divina providencia, pero le preocupa la idea de que los hombres nunca corresponderán debidamente a los dioses. Los dioses mismos, dice, han dado respuesta a este problema, ya que el oráculo de Delfos, siempre que se refiere al mismo, responde: «Sigue el *nómos* de tu ciudad», lo que equivale a hacer propicios a los dioses con sacrificios en la medida de lo posible. Una respuesta de este género, difícilmente podía satisfacer a los espíritus más progresistas y críticos del siglo v.

[3] «Aunque nos concentremos en la controversia religiosa que ocasionó el juicio [de Sócrates], el problema de la fe nunca se cuestiona». (Snell, *Disc. of Mind,* pág. 26.) Ver también *infra,* pág. 235, n. 29.

[4] μετεωρολέσχας, lit. «charlatanes de las cosas del firmamento». La palabra aparece en Platón (*Rep.* 489c), junto con el adjetivo ἀχρήστους, para ilustrar la clase de insultos que se dirigían contra los filósofos.

dad en causas irracionales, fuerzas ciegas y propiedades necesarias. A Protágoras lo eliminaron, Anaxágoras fue puesto en entredicho y salvado con dificultad por Pericles, y Sócrates, aunque de hecho no tenía nada que ver con tales materias, perdió su vida por su entrega a la filosofía.

Y en su vida de Pericles [32]:

Por este tiempo [*sc.*, inmediatamente antes del estallido de la guerra del Peloponeso] Aspasia fue perseguida por impiedad... y Diopites [5] publicó un decreto para enjuiciar a los que negaban la existencia de los dioses o enseñaban acerca de los fenómenos celestes, haciendo sospechoso a Pericles por causa de Anaxágoras.

Los motivos podían ser políticos, pero el estado de opinión era tal que las acusaciones de ateísmo y de ciencia natural ofrecían un camino seguro para garantizar la persecución, como sabían muy bien los acusadores de Sócrates. No se hacía distinción entre los escritores científicos y los maestros pagados a los que llamamos Sofistas. Participaban del mismo escepticismo religioso, que para los sofistas era a menudo el resultado de leer las obras de los científicos, y en ese momento la palabra *sophistês* se aplicaba con la misma naturalidad a Anaxágoras que a Protágoras o a Hipias (*supra*, pág. 41).

La crítica de los dioses, sobre bases morales, llegó enseguida. No hacía falta especulación científica ni sutileza lógica para escandalizarse de la castración por parte de Zeus de su padre, o por sus muchos amores, por los robos y engaños de Hermes, o por los celos de Hera y el carácter malicioso y vengativo de los inmortales en general. Los mitos en los que los dioses aparecían como ladrones, adúlteros, seductores y glotones ya habían sido rechazados por Jenófanes y Píndaro. En la época de la Ilustración encontramos a Eurípides dando rienda suelta en muchos lugares a críticas semejantes. Éstas pueden adoptar diversas formas: censura de los dioses por su conducta, declaraciones de que los dioses existen, pero ni se comportan como tales ni pueden hacerlo, o aserciones de que, ya que los dioses en que nos han enseñado a creer son así, o bien no existen —todo es mentira— o no se preocupan de los asuntos humanos, y ni merecen ni necesitan nuestra adoración. Como autor dramático, Eurípides pudo reflejar todos los puntos de vista a través de sus variados argu-

[5] No sabemos mucho acerca del así llamado Diopites. El nombre se menciona varias veces en Aristófanes (*Caballeros* 1085, *Avispas* 380, *Aves* 988), pero todo lo que se puede deducir es que el tal Diopites era un adivino. Fragmentos de otros poetas cómicos lo pintan como un fanático y como un individuo dedicado a ritos coribánticos (Amipsias, 10 K., Teléclides 6 K. y Frínico 9 K.; ver Lobeck, *Aglaoph.*, pág. 981). El procesamiento de «Anaxágoras el Sofista» lo menciona Diodoro (XII, 39, 2), (pero no a Diopites ni a su ψήφισμα). Para las relaciones entre Sofistas y filósofos de la naturaleza, cf. *supra*, págs. 55 y sigs., y para la supuesta conexión entre «escrutadores del cielo» y la inmoral enseñanza de los Sofistas, *Nubes* 1283 (págs. 120 y sig.)

mentos y personajes. En el *Ión* vemos la desilusión de un piadoso joven acólito que se entera de que el dios al que sirve se ha rebajado a seducir a una mujer mortal. El *Heracles* desmiente rotundamente que los dioses puedan portarse inicuamente (1341 sigs.):

> No creo que los dioses se complazcan en relaciones ilícitas, y nunca he pensado ni nadie me podrá convencer de que se encadenen unos a otros. Dios, si es verdaderamente dios, no carece de nada. Ésos son despreciables cuentos de aedos [6].

La completa incredulidad en los dioses, basada en la prosperidad de los malvados y en los sufrimientos del justo, se expresa en un apasionado arrebato en el *Belerofonte* (fr. 286): no hay dioses en el cielo. Es una locura creer en semejantes cuentos de viejas. No tienes más que mirar a tu alrededor. Los tiranos asesinan, roban, engañan y asolan, y son más felices que los piadosos y los pacíficos. Pequeños Estados temerosos de dios son aplastados por el poder militar de los que son mayores y más perversos. Más en la vena del pasaje de *Heracles* se encuentra esta frase tomada también del *Belerofonte* (fr. 292, 7): «Si los dioses actúan con bajeza, no son dioses.» Que el ejemplo de los dioses pudiera invocarse para excusar debilidades humanas está también observado por Eurípides, por ejemplo cuando la vieja nodriza de Fedra disculpa su pasión ilícita recordándole, con los ejemplos de Zeus y Eos, que Afrodita es un poder demasiado fuerte para que los mismos dioses puedan resistirlo, y también cuando Helena lo invoca como atenuante de su propia conducta (*Troy.* 948). Aristófanes pone la misma cuestión en vena cómica, cuando el Saber Injusto declara que sin su habilidad retórica un pecador será condenado, pero que con ella confundirá a sus acusadores (*Nubes* 1079):

> Suponiendo que te sorprendieran en adulterio, argüirás que no has hecho nada malo, y señalarás a Zeus, que nunca pudo resistir al amor ni a las mujeres. ¿Cómo, dirás, podría yo, un mortal, mostrar más fuerza que un dios?

En contraste con el tradicionalismo casero de la nodriza, el moralista podría defender que un dios podría ser simplemente el producto de una transferencia psicológica: los hombres dieron ese nombre a sus propias pasiones depravadas. «Mi hijo era hermoso —dice Hécuba a Helena (Eur., *Troy.* 987)— y a su vista tu mente se convirtió en Cipris. A todas sus insensateces la humanidad

[6] No obstante, la fuerza de la tradición era tan fuerte que todo el argumento del *Heracles* consiste en la celosa ira de Hera, de cuya inenarrable crueldad fue víctima el héroe mismo, que es el que pronuncia estas palabras. Algunos han pensado que la paradoja era pretendida, para poner de relieve lo absurdo de la situación, pero Lesky (probablemente con razón) lo ve como un producto de la tensión entre el tema, impuesto por la tradición y la mitología, y la inteligencia del dramaturgo. Ver Lesky, *HGL*, pág. 382.

les da el nombre de Afrodita» [7]. Esta clase de crítica que trataba de absolver a los dioses de la conducta poco ética vinculada a sus nombres en los mitos, no debe pensarse, ni se pensaba entonces [8], como un ataque a la religión en cuanto tal, ni siquiera a la religión establecida del Estado. Uno de sus más vigorosos exponentes fue Platón, que acusó vivamente en la *República* a Homero y Hesíodo de mentir, aunque él fue un implacable enemigo de la incredulidad, ya fuera en los dioses o en su providencial cuidado de la humanidad, así como un defensor de los cultos oficiales.

Además de la probidad moral, se exigía la autosuficiencia como una propiedad esencial de la divinidad. Ayudado, tal vez, por Jenófanes y las nociones eleatas de Dios como «inamovible» e «impasible», el racionalismo de la época vio a la divinidad como «no carente de nada». Estas palabras del Heracles de Eurípides, a duras penas pueden separarse del pronunciamiento de Antifonte: «Por esta razón no tiene necesidad de nada, ni espera nada de nadie, sino que es infinito y totalmente suficiente» [9]. La creencia en la autosuficiencia de

---

[7] Cf., también, fr. 254 N:

A. A veces los dioses descarrían a los mortales.

B. Tú tomas el camino fácil y echas la culpa a los dioses.

G. Devereux ha observado que la defensa de Helena está anunciada en lo que dice Penélope sobre ella en *Od.* XXIII, 222. Ver su *From Anxiety to Method,* pág. 344, n. 2. (La comparación la hace Stanford, *ad loc.* en su edición.) Pero, mientras Homero lo acepta, Eurípides, en el personaje de Hécuba, lo critica.

[8] Decharme (*Critique,* pág. VII) ha propuesto una razón para no vincular ninguna sospecha de impiedad a su absolución o purificación. El fundamentalismo era un fénomeno desconocido para los griegos, dado que en su literatura no había nada que correspondiera a la «palabra de Dios». «Ils ne crurent point que les dieux eux-mêmes eussent été les auteurs de leur théologie, où ils virent seulement l'oeuvre des poètes.»

[9] *a*) Fr. 10. Comp. οὐδενὸς δεῖται de Antifonte, con δεῖται γὰρ ὁ θεὸς... οὐδενός en Eurípides.

b) Es tan incierta la fecha de los escritos de Antifonte (ver *infra,* pág. 279, n. 48), que es imposible, a base de datos externos, decir si Eurípides copia este pasaje de la Ἀλήθεια o no. Algunos han utilizado los «ecos» de Antifonte en Eurípides como prueba real de su fecha, pero se trata de un criterio peligroso. Expresiones tales como «Dios no necesita de nada» podrían ser comunes a más de un escritor de la época, y ni Eurípides ni Antifonte tienen por qué haber sido los primeros en decirlas.

c) La cita aparece en un léxico (el *Suda*) para ilustrar el significado de ἀδέητος. Puesto que falta el contexto, se desconoce la razón a la que se refiere el διὰ τοῦτο. Ni siquiera es seguro (aunque difícilmente se pueda dudar de ello) que el sujeto sea θεός. (Para el consenso de la opinión especializada sobre este punto, ver Untersteiner, *Sophs.,* pág. 259, n. 10.)

d) He traducido ἄπειρος por infinito. Luria ha sugerido que existía un doble significado: 1) infinito, 2) no experimentado, y Untersteiner le sigue (*Sophs.,* pág. 259, n. 13). Pero en los pasajes que cita como paralelos (Platón, *Fil.* 17e y *Tim.* 55d), el segundo significado es activo (ignorante, inexperto). LSJ no pone ningún ejemplo del sentido pasivo (no experimentado, desconocido), ni yo sé de ninguno.

e) Untersteiner (*Sophs.,* pág. 260, n. 13a, y *Sof.,* fasc. IV, págs. 42 y sig.) piensa que Jen., *Mem.* I, 6, 10, es una prueba de que Antifonte no estaba expresando su propia opinión, sino una que se le oponía. Schmid (*Gesch.,* 1.3.1., pág. 160) acepta el fragmento igualmente, e incluye

la divinidad lleva naturalmente a dudar de la realidad de cualquier divina providencia o cuidado de la humanidad. La idea que Platón deploraba, de que «hay dioses, pero no se ocupan de los asuntos humanos» (*Leyes* 885b, 888c), era corriente en el siglo v. Jenofonte (*Mem.* I, 4, 10) representa a un hombre llamado Aristodemo que le aseguraba a Sócrates que, cuando censuraba el rehusar dar a los dioses su habitual tributo de sacrificios y oraciones, lejos de despreciar a la divinidad, él pensaba que era demasiado elevada para necesitar de sus servicios, sobre todo cuando los dioses podrían no acordarse de la humanidad para nada. Se dijo que Antifonte había negado la providencia en la misma obra *Sobre la verdad* en la que declaraba la autosuficiencia de Dios y hablaba de la conveniencia de adaptarse a la moralidad convencional sólo cuando uno era observado [10]; y Trasímaco vio en la prevalencia de la maldad, una prueba de que los dioses eran ciegos para lo que sucedía entre los hombres (cf. *supra,* pág. 104).

El racionalismo de los filósofos naturales no era completamente ateo (tal como nosotros usaríamos la palabra), pero, no por ello, menos destructivo del tradicional y oficial panteón. En la tradición jonia, la divinidad se identificó durante mucho tiempo con la *phýsis* viviente del mundo, hasta que Anaxágoras la separó de él como una remota Mente que había puesto en marcha el proceso cósmico en el principio. Más importante para sus contemporáneos que la existencia de esta Mente, fue su reducción del Helios que todo lo ve, que atravesaba el firmamento todos los días en su brillante carro y era el terrible testigo de los más sagrados juramentos de los hombres, al *status* de un trozo inerte de piedra al rojo vivo. Eurípides fue lo bastante valiente para introducir esta descripción en sus tragedias, y ésta produjo en las mentes de los atenienses una impresión tan profundamente desfavorable, que no sólo se dijo que había sido la ocasión de la eliminación de Anaxágoras, sino que Meleto pensó que valía la pena intentar implicar a Sócrates en ella con ocasión de su juicio [11]. Pero la teología filosófica más popular fue la que identificaba a la divinidad con el aire o *aithḗr,* revitalizada en esta época como una teoría científica por Diógenes de Apolonia, y fácilmente absorbida por el pensamiento popular debido a sus afinidades con antiguas creencias [12]. Su familiaridad se ve por la invocación de Sócrates al «Señor y Maestro, el Aire inmenso»

Mem. I, 6, 3, entre sus referencias sin comentario alguno. El lector puede hacer su elección. Yo, personalmente, creo que el Sócrates de Jenofonte era capaz de un poco de burla. Lo que dice es: «Parece que tú opinas que la felicidad consiste en el regalo, el lujo y las comodidades, ἐγὼ δὲ νομίζω τὸ μὲν μηδενὸς δεῖσθαι θεῖον εἶναι», volviendo astutamente sus propias palabras contra él.

[10] Fr. 12, en Orígenes. Para referencias de opiniones modernas acerca de esto, ver Untersteiner, *Sophs.*, pág. 264, n. 74. Debería tenerse en cuenta que Untersteiner es uno de los que creen que el pasaje completo de *Leyes* 888d-890a reproduce la doctrina de Antifonte. Ver *Spohs.*, páginas 231, n. 17, 263, n. 70, 265, n. 91, y *Sof.*, fasc. IV, págs. 178 sigs.

[11] Ver vol. II, 316, 279 y 332, Platón, *Apol.* 26d.

[12] Vol. II, cap. VII, y vol. I, págs. 131 y sigs.

en las *Nubes,* y por la identificación del aire o *aithḗr* con Zeus en la oración de Hécuba en las *Troyanas* de Eurípides. *Aithḗr* toma también el nombre de Zeus en otros dos lugares de Eurípides. Los dioses atómicos de Demócrito fueron eliminados más aún de la religión oficial [13].

Es difícil llegar a la mente de Eurípides mismo, sin decir que estuvo profundamente interesado en el pensamiento más avanzado de su tiempo. Él habla a través de sus personajes, que reflejan casi todos los puntos de vista [14], y la mejor manera de considerarle es como un espejo de su tiempo (para nuestros propósitos de ahora, naturalmente). Una mujer en las *Tesmoforiantes* le acusa abiertamente de ateísmo (450 sig. «En sus tragedias persuade a los hombres de que los dioses no existen»), pero el poeta cómico no la ha hecho testigo imparcial. Plutarco (*Amat.* 756b-c) dice que, cuando el *Melanipo* se representó por primera vez, el verso (fr. 480): «Zeus, quienquiera que pueda ser Zeus, porque sólo le conozco de oídas», causó tal alboroto en el teatro, que para una segunda versión lo cambió en: «Zeus, como la misma verdad ha dicho» [15]. Una frase similar, «sean lo que sean los dioses», aparece en el *Orestes* (418) en un contexto de abierta crítica de los poderes divinos [16]. Un llamativo pasaje

---

[13] Ver vol. II, 319 y sig. y Eur., frs. 877, 941 (citado a partir de obras desconocidas y sin contexto); también el αἰθὴρ ἡμὸν βόσκημα de Eurípides, en *Ranas* 892. Para Demócrito, cf. vol. II, págs. 485 y sigs, especialmente, pág. 487, n. 228. Puede haber un cierto sabor a Demócrito en *Tro.* 886, pero la idea estaba bastante extendida. Ἀήρ y αἰθήρ eran intercambiables en estos contextos (vol. II, pág. 487). En las *Nubes,* es ἀήρ el que ἔχεις τὴν γῆν μετέωρον, y γῆς ὄχημα en *Tro.* 884 debe ser lo mismo, mientras que en el fr. 941 es αἰθήρ el que «sostiene la tierra en sus robustos brazos».

[14] No obstante, Luciano, *Zeus trag.* 41, cita los frs. 941 y 480 como lugares en los que Eurípides expresa su propia opinión, no obligado por las exigencias de la situación dramática.

[15] Es curioso que el mismo verso que aparece en el *Pirítoo,* ahora se atribuye generalmente a Critias (Eur., fr. 591. 4 N. = Critias, fr. 16, 9 DK).

[16] Las expresiones de Eurípides muestran un espíritu muy diferente del que presentan algunas de las de Esquilo, que superficialmente podría pensarse que se les parecen.

1) El famoso fr. del *Helíades* (fr. 70),

Ζεύς ἐστιν αἰθήρ, Ζεὺς δὲ γῆ, Ζεὺς δ' οὐρανός,
Ζεύς τοι τὰ πάντα, χὤτι τῶνδ' ὑπέρτερον,

no refleja teoría racionalista alguna acerca del aire-dios, pero conlleva claramente la idea de que Zeus está presente en todas las manifestaciones de la naturaleza y, al mismo tiempo, las transciende. Se siente un fuerte panteísmo —el poeta es consciente de un espíritu viviente en la tierra, en el firmamento y en todo lo demás. Comparar esto con los últimos versos de las *Traquinias* de Sófocles (Lloyd-Jones, en *JHS,* 1956, pág. 55) es un error total, porque allí τούτων se refiere a los cambios y a los azares de la vida humana, no al «*aithḗr,* tierra, cielo y todas las cosas».

2) En *Ag.* 160, el coro invoca a Ζεύς, ὅστις ποτ' ἐστίν, pero las palabras siguientes ponen de manifiesto que se trata del caso familiar de una piedad aprensiva que teme que sea una ofensa el dirigirse a un dios con un nombre equivocado o con uno que pueda disgustarle (como en el mismo Eurípides, fr. 912, donde ὁ πάντων μεδέων es invocado con los nombres de Ζεὺς εἴτ' Ἀίδης ὀνομαζόμενος στέργεις); y, como sucede en el fr. de las *Helíades,* en el sentimiento expresado parece ser que Zeus es omnipresente: «He medido todas las cosas, pero no he encontrado nada, a no ser Zeus.»

de un coro que seguramente debe expresar su propia opinión, es el fr. 910 donde habla de la felicidad de un hombre que ha aprendido los métodos de la investigación científica y observa «el orden eterno y la belleza [17] *(kósmos)* de la naturaleza inmortal, y cómo estaba coordinado». Un hombre semejante, dice, no tendrá parte en hechos injuriosos o malvados. Esta alabanza de la *historía* no es necesariamente incoherente con el menosprecio de los *meteorólogoi* en el fr. 313: «¿Que diga estas cosas el que no es consciente de Dios? [18]. ¿Quién no arroja lejos de sí los engañosos ardides de los contempladores de estrellas, cuyas maliciosas lenguas, vacías de sentido, charlotean sin orden ni concierto sobre materias desconocidas?» El mal aconsejado que investiga los secretos de la naturaleza se inclina algo al ateísmo, pero a un hombre sabio, el eterno *kósmos* que la naturaleza revela, sólo le puede llevar a la conclusión de que existe un dios, un ordenador inteligente, dentro o más allá de él. El fr. 913 puede compararse con el aire, o dios *aithêr,* de las *Troyanas* y con los fragmentos 877 y 941, y con el dios de Diógenes, de quien sin duda se derivan, el aire, que es también una mente consciente y planificadora (vol. II, pág. 375). Aunque esto no predique la religión olímpica, está lejos de ser ateísmo. Al faltar el contexto, no sabemos con certeza qué son «esas cosas», cuya vista le hace a uno conocedor de la divinidad, pero si suponemos que se trata de fenómenos naturales, y en especial de los celestes, la lección de este pasaje es la misma que la de Platón en las *Leyes* (967a-c): la comprensión de la *táxis* (disposición ordenada) de las estrellas no lleva al ateísmo, sino al conocimiento de una mente que es la causa de este *kósmos.* A los astrónomos (dice Platón) se les acusó de ateos porque algunos de entre los primitivos pensaron que los cuerpos celestes eran puras masas inertes arrastradas en círculo por fuerza de la necesidad. Pero, aun entre ellos, las mentes más penetrantes sospecharon que sus movimientos perfectamente calculados no podían haberse llevado a cabo sin una inteligencia, y aventuraron que, aunque las estrellas mismas pudieran ser trozos de tierra y piedras sin vida, había una mente más allá de ellas que dirigía sus movimientos y todo el orden cósmico.

2. Agnosticismo: Protágoras

Según Diógenes Laercio (IX, 24), el filósofo eleata Meliso dijo que era erróneo hacer cualquier pronunciamiento sobre los dioses, porque su conocimiento era imposible. Pero el caso clásico de un agnóstico en este siglo es su contemporáneo Protágoras, que fue famoso por haber escrito:

---

[17] La compleja fuerza de *kósmos* no puede traducirse con una única palabra. Cf. vol. I, 114 y 202.

[18] θεὸν οὐχὶ νοεῖ. Para el significado de νοεῖν, ver vol. II, págs. 31 y sigs.

> En lo que se refiere a los dioses, no estoy en disposición de saber si existen o si no existen, ni a qué se asemejan o cómo son en cuanto a su forma; porque hay muchas cosas que impiden saberlo, la oscuridad del asunto y la brevedad de la vida humana.

Diógenes Laercio y Eusebio citan el texto completo, y Sexto la mayor parte [19], y, mucho más próximo a su tiempo, lo refiere Platón, que en el *Teeteto* (162d) se imagina al gran Sofista oponiéndose a introducir en la discusión a los dioses, «cuya existencia o no existencia rehúso expresamente discutir en mis discursos y escritos». La forma del enunciado como de una opinión personal («no estoy en disposición...») contrasta de forma significativa con una expresión como la de Jenófanes, fr. 34, de que nadie ha visto, y nadie sabrá nunca, la verdad acerca de los dioses. Algunos creían en los dioses y otros no, y así, de acuerdo con el principio del «hombre como medida», los dioses existían para unos y no para otros; pero para Protágoras mismo, la única salida posible era la suspensión del juicio [20]. Sexto y el epicúreo Diógenes de Enoanda lo situaron injustificadamente entre los ateos, pero Cicerón los distingue cuidadosamente [21]. Se dice que esa sentencia estaba al comienzo de una obra (o de una sección de una obra) titulada *Sobre los dioses* [22], y los especialistas se han admirado naturalmente de qué podría haber seguido a tan poco prometedor comienzo. Nunca lo sabremos, pero «no hay nada contra la suposición» (citando una frase del último comentarista) [23] de que defendía la adoración y el culto religioso de acuerdo con los *nómoi* ancestrales. Esto no sólo era una parte integrante de la vida de la *pólis,* esa comunidad civilizada social

[19] Ver Protágoras, fr. 4 y A 12 DK. Se encuentra también en Timón de Fliunte (citado por Sexto, *loe. cit.*), Filóstrato (*V. Sof.* I, 10, 2 = A 2), Cicerón (*N.D.* I, 1, 2; 12, 29, y 23, 63), y Diógenes de Enoanda (A 23).

[20] Cf. Jaeger, *TEGP,* pág. 189. Esto echa por tierra la teoría de T. Gomperz (*GT,* vol. I, pág. 457) de que, si Protágoras hubiera creído, como dice Platón que creyó, que la verdad para cada uno es lo que le parece verdadero, no habría podido decir lo que dijo sobre los dioses.

[21] *N.D.* I, 1, 2, «Dubitare se Protagoras, nullos esse omnino Diagoras Melius et Theodorus Cyrenaicus putaverunt». Cf. *ibid.*, 23, 63, y 42, 117.

[22] D.L. IX, 52 y 54; Eus., *P.E.* XIV, 3, 7 = Prot., fr. 4; Cic., *N.D.* 23, 63 (sin título). Para σύγγραμμα, aplicado a parte de una obra, ver Untersteiner, *Sof.*, fasc. 1, pág. 78, y von Fritz, en *RE,* XLV. Halbb., col. 919. El «título» de una obra en prosa, en ese tiempo, consistía a menudo, como en este caso, en las primeras palabras. (Ver C. W. Müller, *Hermes,* 1967, pág. 145.)

[23] «Nichts spricht gegen die Vermutung», C. W. Müller. Nestle recogió conjeturas anteriores, *VMzuL,* págs. 278-82. Untersteiner (*Sophs.*, pág. 38, n. 47) critica la de Nestle, en cierta medida porque no se adapta a su propia convicción de que π. θεῶν era parte de las Ἀντιλογίαι (en lo cual sigue a H. Gomperz, *S.U.R.*, pág. 131). Müller (*Hermes,* 1967) piensa también que la sugerencia de Nestle no es domostrable ni probable, pero la suya propia es, por supuesto, como la de cualquier otro, no más que «Vermutung». La idea de Nestle (ver también su edición del *Protágoras,* pág. 18) consistía en decir que la obra iba dirigida contra las pruebas populares de la existencia de los dioses y de su cuidado de los hombres, aduciendo en su apoyo el enfado oficial que, según algunos datos, se produjo en Atenas.

y política de cuyo valor e incluso necesidad, estaba firmemente convencido, sino que además, en su opinión, el instinto de adoración era un rasgo original e indeleble de la naturaleza humana [24]. (Cf. *supra,* pág. 65.)

3. Ateísmo: Diágoras, Pródico, Critias; los dos tipos de ateo de Platón

«Como un credo dogmático, que consiste en la negación de toda clase de poder sobrenatural, el ateísmo ha sido defendido seriamente pocas veces en cualquier período del pensamiento civilizado.» Esto dice A. C. Pearson en un breve artículo cuyo principal mérito es el de demostrar la dificultad de establecer sin género de duda que algún pensador griego fuera un ateo en el pleno sentido de la palabra [25]. Existe, en primer lugar, la necesidad de distinguir un rechazo del politeísmo tradicional, de la negación de toda idea de divinidad; en segundo lugar, el carácter fragmentario y a veces poco fiable de nuestras autoridades para este período, y, en tercer lugar, la tendencia a usar el cargo de ateísmo como arma contra cualquier figura pública a la que se quisiera desacreditar en otros terrenos. Como lo muestra el caso de Sócrates, debemos ser muy cuidadosos en aceptar esa imputación tal cual, porque, de manera inversa, uno o dos de sus contemporáneos a quienes en la Antigüedad se consideró, con alguna razón, totalmente ateos, parece que nunca fueron llevados a juicio. Que tales ateos («totalmente incrédulos respecto a la existencia de los dioses», 908b) fueran frecuentes en tiempo de Platón, es cierto por sus menciones de ellos en las *Leyes,* donde los distingue cuidadosamente de los que sostienen *a)* que los dioses existen pero no se preocupan de la conducta humana, y *b)* que pueden ser reducidos con ofrendas.

En escritores posteriores encontramos una especie de inventario de ateos, es decir, de aquellos que negaron abiertamente la existencia de los dioses [26].

---

[24] Müller (*Hermes,* 1967, págs. 143 y sigs.) ofrece una nueva y sutil interpretación de *Prot.* 322a. ὁ ἄνθρωπος θείας μετέσχε μοίρας κτλ. es el reverso mítico del dicho del «hombre como medida»: el «parentesco del hombre con los dioses» significa, cuando se le desnuda de su vestido mítico, que los dioses son simplemente proyecciones o reflexiones sobre la humanidad. Esta interpretación, dice, elimina cualquier reparo a considerar el pasaje platónico como genuinamente protagórico. Dudo que sea necesaria para su propósito (cf. *supra,* pág. 73, y mi *In the Beginning,* págs. 88 y sig., y 141 y sig., nn. 10 y 11), pero, no obstante, tiene su atractivo.

[25] «Atheism (Greek and Roman)», en Hastings, *ERE,* vol. II, págs. 184 y sigs.

[26] Ellos φασι μὴ εἶναι θεούς (Aec., I, 7, 1) = «omnino deos esse negabant» (Cic., *N.D.* I, 42, 117 sig.). Cic., *ibid.* 118, añade, aunque sin nombrarla, la teoría de Critias, el cual aparece nominado en la lista de Sexto (*P.H.* III, 218), y en Plutarco, *De superst.* 171c, junto con Diágoras. Ver también Sexto, *Mat.* IX, 51-5. Sobre el origen de la lista que hay en el περὶ ἀθεότητος del académico Clitómaco (siglo II a. C.), ver Diels, *Dox.,* págs. 58 y sig., y Nestle, *VMzuL,* página 416. Para Hipón, conocido como ἄθεος, y que figura en la lista de Clemente de Alejandría (DK, 38 A 8), ver vol. II, págs. 362 y sigs.

Incluye a Diágoras de Melos, Pródico de Ceos, Critias y (de fecha posterior) Evémero de Tegea y Teodoro de Cirene. Diágoras en particular nunca aparece sin llevar «el ateo» clavado a su nombre. Aunque, si es que defendió su ateísmo con algunos argumentos filosóficos, no sabemos en absoluto cuáles fueron [27]. La única razón alegada por él, y esto en fuentes tardías, es moral: dice que había comenzado como poeta ditirámbico temeroso de los dioses, y que después llegó a convencerse de la no existencia de los mismos por haber sido testigo de fechorías que tenían éxito y no eran castigadas, en concreto de una injuria que él había padecido, aunque hay varias versiones sobre la clase de injuria. Aparte de su incredulidad, sus contemporáneos sólo nos han dejado otro dato sobre él, y es que los atenienses le declararon culpable por un cargo de impiedad, y pusieron precio a su cabeza mientras estaba ausente de la ciudad. Aristófanes (*Aves* 1071 sigs.) no especifica el cargo, y el Pseudo-Lisias (*Andóc.* 17) dice, simplemente, que «cometió una impiedad de palabra contra los ritos y las fiestas». Escritores posteriores dicen que insultó a los dioses burlándose de ellos y divulgando los misterios de Eleusis. No es un cargo como el de ateísmo intelectual, sino que lo sitúa, más bien, en la línea de Alcibíades y sus amigos, que parodiaron los misterios, o con los desconocidos mutiladores de Hermes. El testimonio de Aristófanes sugiere que su juicio tuvo lugar por el mismo tiempo, poco antes de que zarpase la expedición siciliana, cuando los nervios estaban a flor de piel y la ciudad pronta a alarmarse por cualquier cosa que pudiera ofender a los dioses o ser de mal augurio [28]. No obstante, aunque pudieran haberse dado semejantes frivolidades irreverentes que provocaron una persecución real, de lo que no puede dudarse es del hecho de este radical ateísmo. Jacoby tiene razón cuando dice que todos los testigos

---

[27] Todas las fuentes de información sobre Diágoras han sido publicadas en su integridad por Jacoby, *Diagoras* ὁ ἄθεος (*Abh. Berl.*, 1959), págs. 3-8. (DK no lo menciona.) Para la literatura moderna sobre él, ver *ibid.*, págs. 31 y sig., n. 2, y Woodbury, *Phoenix*, 1965, pág. 178, n. 1. Una atenta lectura de los diferentes argumentos y conclusiones de Jacoby y Woodbury proporcionará toda la información precisa acerca de los problemas de Diágoras. El *Suda* (Jacoby, página 5) le llama filósofo (así como poeta lírico) y dice que escribió un libro con el ininteligible título de Ἀποπυργίζοντες λόγοι, en el que describe su abandono de la creencia religiosa. Jerome (ver Woodbury, *op. cit.*, pág. 178, n. 5) da a entender que había sido un φυσικός que tuvo sus seguidores. Su libro ya lo conoció Aristóxeno en el siglo IV (*ap.* Filodemo, Jacoby, pág. 5 = Aristóxeno, fr. 127a, Wehrli, *Schule des Ar.*, vol. X, pág. 198), lo cual, con permiso de Woodbury (página 207), es más significativo que el hecho de que Aristóxeno quisiera hacer de él un ateo. El libro, u otro llamado Φρύγιοι λόγοι (que podría ser el mismo), lo mencionan una serie de fuentes tardías, pero, aparte de las escasas palabras del *Suda*, no tenemos referencias a su contenido.

[28] En *Aves* 1071 sig., Aristófanes introduce una cita del decreto genuino que proscribió a Diágoras (conocido también por otras fuentes: ver Jacoby, pág. 4) con las palabras τῇδε θἠμέρᾳ ἐπαναγορεύεται. La alusión tendría poca importancia de no ser por su valor determinativo, y las *Aves* se estrenó en el 414. No creo que se puedan presentar otras pruebas contra ésta, y el intento de Jacoby de hacer a Diágoras víctima del decreto de Diopites en el 433/2 ha sido contestado por Woodbury en su artículo de *Phoenix*.

le atribuyen por igual «un repudio puro y simple del concepto global de los dioses, un ateísmo radical, extremo e intransigente». Esto se remonta a su contemporáneo Aristófanes para quien (y para su auditorio) Sócrates podría ser tildado de ateo al llamarle «Sócrates el de Melos» [29].

Dado que no se sabe nada del pensamiento de Diágoras, a no ser el hecho de su incredulidad en los dioses, no puede reclamar mucho espacio en una historia de la filosofía. Más interesantes son los conocidos por haber sostenido una particular teoría sobre el origen natural y humano de la creencia en los dioses. Demócrito lo situó, al menos en parte, en el miedo por las más violentas manifestaciones de la naturaleza (vol. II, pág. 485). Pródico, como muchos de sus contemporáneos, se interesaba por el origen de las cosas. Esto incluía a la cosmogonía (porque la cómica cosmogonía de las aves en Aristófanes, *Aves* 684 sigs., se ofrece como una alternativa a Pródico) y, más en concreto, como correspondía a un Sofista, a la antropología. A diferencia de Demócrito, vio el origen de la creencia religiosa en la gratitud, no en el miedo. Tenemos los siguientes datos [30]:

a) Filodemo (epicúreo del siglo I a. C.), *De piet.*, cap. 9, ed. Gomperz, pág. 75: «Perseo [31] se muestra a sí mismo eliminando, o ignorando completamente, lo divino, cuando declara, en su libro *Sobre los dioses*, que no es inverosímil lo que escribió Pródico, es decir que las cosas que nos alimentan y nos son útiles fueron las primeras en ser consideradas dioses y honradas como tales, y después de ellas los inventores del alimento y del cobijo y de las otras artes prácticas, tales como Deméter, Dioniso y los...» [*rotura en el papiro*].

b) Minucio Félix (siglos II-III d. C.), *Octavius* 21, 2 (texto omitido por DK, pero dado por Untersteiner, *Sof.*, fasc. II, pág. 192, y por Nestle, *VMzuL*,

[29] La sustitución de Zeus por Dinos no significa que a Sócrates se le acuse aquí de introducir δαιμόνια καινά, sino que está de acuerdo con los que sustituían a los dioses por fuerzas naturales (ἀναγκαῖα) con el vórtice de los atomistas y otras. Woodbury (*op. cit.*, pág. 208) pretende que antes de la época helenística (*i.e.*, en la época en la que se le aplicó el apelativo a Diágoras por primera vez) ἄθεος todavía no significaba «ateo», sino solamente «descreído» o «dejado de la mano de dios», pero no es así. Platón, *Apol.* 26c, no «muestra la transición de un significado a otro». Cuando Sócrates dice καὶ αὐτὸς ἄρα νομίζω εἶναι θεοὺς καὶ οὐκ εἰμὶ τὸ παράπαν ἄθεος, da a entender que ἄθεος ya significaba «no creer en la existencia de los dioses». Tampoco es válido el argumento de Woodbury a partir del uso de νομίζειν. Ocasionalmente, cabría la posibilidad de traducir νομίζειν θεούς en el sentido de «respetar, o venerar según la costumbre, a los dioses» (como en Esquilo, *Pers.* 497-8, aunque incluso allí el significado «creer en» sería igualmente apropiado), pero, por supuesto, nunca con εἶναι, y de ordinario (como en la misma frase de la *Apología*) νομίζειν y νομίζειν εἶναι se usan indistintamente. No es necesario insistir ni citar otros ejemplos, como los de Hdt., IV, 59, 1, o Platón, *Leyes* 885c, puesto que la cuestión ha sido demostrada, esperemos que definitivamente, por J. Tate en *CR*, 1936 y 1937.

[30] Algunos de los pasajes se encuentran en DK (Pródico, fr. 5), y todos ellos en Untersteiner, *Sof.*, fasc. II, págs. 191 y sigs.

[31] Estoico y discípulo de Zenón, *ca.* 306-243 a. C.

pág. 354, n. 22): «Pródico dice que fueron aceptados entre los dioses aquellos que en sus viajes descubrían nuevos cultivos y de esta forma contribuían al bienestar humano.»

c) Cicerón, *N.D.* I, 37, 118: «¿Qué clase de religión nos dejó Pródico de Ceos, que dijo que las cosas útiles para la vida humana eran tenidas como dioses?»

d) *Ibid.* 15, 38: «Perseo dice que aquellos que habían inventado o descubierto algo especialmente útil para la vida civilizada eran tenidos por dioses, y que a las mismas cosas útiles y saludables se las designaba con nombres de dioses.»

e) Sext., *Mat.* IX, 18: «Pródico de Ceos dice: 'Los antiguos consideraron como dioses al sol y a la luna, a los ríos, a las fuentes, y en general a todas aquellas cosas que son útiles para nuestra vida, en la medida en que la ayudan, igual que los egipcios deifican al Nilo.' Añade que por esta razón el pan fue llamado Deméter, el vino Dioniso, el agua Posidón, el fuego Hefesto, y así sucesivamente cada cosa que era útil.» (Esto se repite con palabras algo diferentes en el cap. 52.)

f) *Ibid.* 51, incluye a Pródico en la lista de ateos «que dicen que la divinidad no existe».

g) *Ibid.* 39-41, critica a «los que dicen que los antiguos suponían que todas las cosas que son útiles para la vida son dioses —el sol y la luna, los ríos y los lagos y cosas semejantes—», sobre la base *a)* de que los antiguos no podían haber sido tan estúpidos como para adscribir la divinidad a cosas que ellos sabían perecederas o que veían que incluso a ellos mismos las comían o destruían, y *b)* de que por ese razonamiento deberían creer también que algunos hombres, especialmente filósofos, eran dioses, e incluso animales o utensilios inanimados, porque todas esas cosas trabajan para nosotros y mejoran nuestra suerte.

h) El discurso trigésimo de Temistio (siglo IV d. C.) es un elogio de la agricultura, que contiene toda la serie de exageradas alabanzas que eran lugar común, al menos desde los tiempos de Isócrates [32], sobre la misma, que no sólo proporciona los medios de subsistencia, sino que es la madre de toda vida civilizada, la que crea las leyes, la justicia, la paz, las ciudades, los templos, la filosofía y mucho más. A lo largo de él, habla (pág. 422, Dindorf) de «la sabiduría de Pródico, que hizo depender todas las prácticas religiosas, misterios e iniciaciones, de la bondad de la agricultura, considerando que la auténtica noción de los dioses vino a los hombres a partir de esta fuente, y haciéndola generadora de todo tipo de piedad» [33].

---

[32] *Paneg.* 28. Ver, *supra,* pág. 70 y n. 15.

[33] θεῶν ἔννοιαν está bien probablemente, aunque, dado que existe una corrección de Diels de εὔνοιαν (que publicó Dindorf), es un error, por parte de DK y de Untersteiner, adoptarlo sin comentario. Ver Nestle, *VMzuL,* pág. 352, n. 14. En la última frase, καὶ πᾶσαν εὐσέβειαν ἐγγυώμενος, Untersteiner adopta la conjetura, ampliamente diferente, de Kalbfleish, ἐγγενέσθαι. Como se verá, de esto podría depender una cuestión importante. Diels, seguido por Untersteiner, supuso una laguna después de ἀσέβειαν.

Estos pasajes, cuyos autores se fechan entre 400 y 800 años después de Pródico, ejemplifican el deteriorado e inadecuado material de que disponemos para reconstruir los pensamientos de un Sofista del siglo v. Pero debemos hacer lo que podamos. Filodemo presenta una teoría, al estilo del siglo XIX, sobre el desarrollo de la religión a partir del culto de objetos inanimados hasta la deificación de héroes culturales, los supuestos descubridores de comodidades y de oficios que levantaron a la humanidad desde las bestias a la civilización. Se ha discutido si la segunda parte del aserto y, en consecuencia, la teoría de las dos etapas de la religión debería atribuirse a Pródico o solamente a Perseo. El primero no sólo se adapta mejor al sentido de la frase [34] sino que además está de acuerdo con Minucio Félix (pasaje *b*) y con Cicerón *(d)*. A propósito del último, lo importante no es que atribuya la teoría a Perseo (porque por Filodemo sabemos que Perseo la aceptaba), sino que juntara las dos mitades como partes de una única teoría. Bien es verdad que Sexto (pasaje *g*), ridiculiza la idea de que los objetos o productos útiles se deificaran siempre, sobre la base (entre otras) de que sería igualmente razonable creer en la deificación de los hombres. Me resisto a aceptar la solución de Untersteiner a esta dificultad, es decir, que los «descubridores» que Pródico suponía que habían sido deificados, de hecho nunca habían sido hombres, porque no estoy convencido de que eso fuera así y ni siquiera de que yo lo entienda correctamente [35]. Por otra parte, aunque Sexto tuviera presente principalmente a Pródico, está formulando su crítica de una manera general y, aunque la conclusión tácita de su argumento podría parecer más natural que fuera «y nadie cree que», esto es imposible, porque Sexto era muy consciente de la creencia de que los dioses eran hombres deificados. Él habla de la teoría de Evémero más de una vez [36]. Esto sin embargo nos lleva a una ulterior dificultad, porque en los capítulos 51 y 52 la teoría de Pródico no sólo se describe (repitiendo el capítulo 18) como una teoría de la deificación del sol, la luna, los ríos, las fuentes y otros objetos útiles, sino que se distingue expresamente, como una forma diferente de ateísmo, de la de Evémero que creía en la deificación de «hombres de poder». Debe decirse pues, que los datos que hay sobre Sexto están abiertamente contra una teoría «evemerística» de Pródico, aunque la de Filodemo y la de Minucio Félix estén a favor de ella (aunque Minucio estuviera solamente

[34] Ver Untersteiner, *Sophs.*, pág. 221, n. 9, o *Sof.*, fasc. II, págs. 191 y sig., y Nestle, *VMzuL*, pág. 354.

[35] Su n. 27 de págs. 222 sig., de *Sophs.*, la encuentro muy oscura. Si los descubridores no eran hombres originariamente, ¿qué eran antes de que «fueran recibidos entre los dioses» (página 211)? Aquí su lenguaje no sugiere que pensase que, para Pródico, fueran puramente míticos, y no puedo conciliar en absoluto las págs. 210 y 223.

[36] *Mat.* IX, 17, 34 (sin nombre), 51. Sabría también que la teoría era más antigua y que se remontaba al tiempo de Pródico, ya que hay huellas de ella en Heródoto. (Ver Nestle, *VMzuL*, págs. 354 y sig.). También debió de haber sabido que las σκεύη obra del hombre, como el hogar (Hestia), eran veneradas como dioses.

parafraseando a Filodemo, al menos lo tomó en este sentido), y en menor medida la de Cicerón, *N.D.* I, 15, 38. Teniendo todo esto presente (incluido Cic., *N.D.* I, 37, 118), debe concederse, por lo menos, que la característica de la teoría de Pródico que causó más impresión fue la de que el origen de la religión reside en la tendencia del hombre primitivo a considerar las cosas útiles para la vida —incluido el sol, la luna y los ríos, así como el pan y el vino— como dioses [37]. Un griego razonador tendría fácilmente presente esta teoría, porque en su literatura, de Homero en adelante, encontraría el nombre del dios adecuado usado para la sustancia misma, como Efesto para el fuego («Escupieron las entrañas y las arrojaron sobre Efesto», *Il.* II, 426), y el sol, la luna y los ríos *eran* dioses. «Mi pretendiente era un río», dice con toda naturalidad Deyanira (Sóf., *Traqu.* 9), y, siendo un dios, podía adoptar la forma que quisiera —un toro, una serpiente o un hombre, así como el agua. Empédocles dio el nombre de dioses a los cuatro elementos, y (por lo que pueda valer) Epifanio dice que Pródico los llamó dioses, así como al sol y a la luna, «porque de ellos dependía la vida de todo» [38].

Un memorable pasaje de las *Bacantes* (274 sigs.) muestra con qué facilidad la mente griega podía pasar, de la idea de una substancia que contenía un dios viviente, a la del dios como su inventor o descubridor. Para intentar suavizar la impía hostilidad de Penteo hacia Dioniso, Tiresias le dice que

> dos cosas son fundamentales en la vida humana: primero, la diosa Deméter —que es la Tierra, pero llámala con el nombre que quieras [y, por supuesto, Gea, la tierra, fue también una gran diosa bajo este nombre]—; ella da a los hombres todo el sustento que es de naturaleza seca. Para equilibrar a ésta, vino el hijo de Sémele, que *descubrió* el líquido jugo de la uva... Él, siendo un dios, se ofrece a los dioses en las libaciones [39].

Aquí Dioniso, el dios del vino, es descrito a la vez, sin ningún sentido de incongruencia, como el descubridor del vino y como el vino mismo. Aquí está, por consiguiente, con toda probabilidad, la doctrina de Pródico. Él vería (y

[37] La teoría de las dos etapas del desarrollo religioso se la atribuye Nestle a Pródico (*VMzuL*, págs. 353 y sig.), a quien siguen otros, incluido Untersteiner (*Sof.*, fasc. II, pág. 92; *Sophs.*, págs. 211 y 222, n. 7) y Versényi (*Socr. Hum.*, págs. 59 y sig.). Ninguno de éstos tiene en cuenta la forma en que Sexto contrasta la teoría, como la de la deificación de los objetos útiles, con la de Evémero.

[38] Epif., *Adv. haer.* 3, 21 (*Dox.* 591, y Untersteiner, *Sof.*, fasc. II, pág. 194, que no está en DK). No hay que prestarle demasiada atención. El escritor cristiano pasa rápidamente por todos los filósofos, con una frase para cada uno e, incluso, comete algunos errores de bulto.

[39] No hay necesidad de traducir el participio pasado γεγώς por «cuando ha llegado a ser» («zum Gott geworden», Nestle, *VMzuL*, pág. 354), y de esa forma ver las dos etapas cronológicas. Las formas de perfecto de γίγνομαι significan más bien «ser». Para el dios que es vino, cf. el paralelo indio en Dodds, *Bacch.*, págs. 100 y sig., que cita a Sir Charles Eliot sobre los himnos védicos dedicados a Soma: «Es difícil decir su van dirigidos a una persona o a una bebida.»

ya que es seguro que Eurípides conoció su enseñanza, él también lo vio) en el piadoso profeta Tiresias, un perfecto ejemplo de la mentalidad de la que surgió la religión: preguntar si los hombres imaginaban su alimento, su bebida y las demás cosas que sirven para conservar o incrementar la vida, como dioses o, de forma alternativa, a los seres que las descubrieron y se las proporcionaron, era hacer una distinción psicológicamente irreal. Dioniso era a la vez el vino y el dador del vino. Efesto el fuego y el dador del fuego.

¿Fue Pródico un ateo? [40]. Ciertamente, toda la Antigüedad lo pensó así. Dodds *(ad loc.)* identifica el discurso de Tiresias con la doctrina de Pródico, y dice que la razón de que pueda ponerse en boca de un personaje piadoso y creyente es que la doctrina de Pródico no era de hecho atea. Yo he ofrecido ya una explicación diferente: por supuesto que no es ateo creer que el pan y el vino sean dioses, esa es precisamente la creencia de la que Pródico dijo que «los antiguos» la profesaban y de la que surgió la religión. Para Pródico mismo eran solamente pan y vino. Hay pasajes relevantes en Sexto, de los cuales Dodds cita uno, que se ofrecen como explicación de su ateísmo. Dodds traduce las últimas palabras del pasaje de Temistio *(h)* en el sentido de que Pródico «había puesto la piedad sobre una sólida base», pero aun cuando el verbo no estuviera cambiado (ver *supra,* pág. 236, n.), no significa eso necesariamente, y la declaración de que la primitiva concepción de los dioses fuera el resultado de la práctica de la agricultura no suena como si proviniera de un creyente en ellos. Pródico puede ser considerado justamente como uno de los primeros antropólogos, con una teoría acerca del origen puramente humano de la creencia en los dioses, que no hubiera disgustado al siglo XIX. En esta teoría, como lo muestra el pasaje de Temistio, puso especial énfasis en el evidente valor de las prácticas agrícolas. Esto era completamente natural y razonable cuando se considera, en primer lugar, la creencia ya extendida de que no sólo nuestro alimento, sino todos los beneficios de una vida asentada y civilizada se debían a esta fuente y, en segundo lugar, el número y variedad de cultos religiosos que de hecho debían su existencia a la fertilidad del suelo. Pródico, como cabría esperar de quien era a la vez Sofista y filósofo natural, y que escribió sobre cosmogonía, evidentemente suscribía una teoría del desarrollo humano de «progreso», no de «degeneración» (*supra,* págs. 69 y sig.); y, como Protágoras, consideró a la religión, junto con las condiciones sedentarias, la construcción de ciudades, la regulación de la ley y el progreso del

---

[40] Al tratar de reconstruir el punto de vista de Pródico sobre la religión y la vida humana, he creído que era mejor no seguir a especialistas como Cataudella y Untersteiner, que usan como fuente las *Aves* de Aristófanes. (Ver Untersteiner, *Sophs.,* págs. 221, n. 3, y 223, n. 33.) Pueden tener razón, pero la única inferencia cierta de la mención de Pródico en el v. 692 es que publicó una especie de cosmogonía, tal vez la última. Puede, igualmente, ser verdad que su nombre se utiliza simplemente para significar algún μετεωροσοφιστής (*Nubes* 360): las aves pueden hacerlo mejor que cualquiera de ellos.

conocimiento, como uno de los frutos de la civilización, y esencial para preservarla [41].

Critias [42] fue un rico aristócrata que habría desdeñado convertirse en Sofista profesional, aunque compartía el punto de vista que llegó a ser conocido como propio de los Sofistas. En su obra *Sísifo* [43] pintó a la religión como deliberadamente introducida por los gobernantes para garantizar una última y universal sanción a la conducta de sus súbditos. Aunque el discurso esté puesto en boca del mismo Sísifo, el notorio pecador que sin duda recibió su bien conocido castigo al final de la obra, es claramente un obvio ardid de su autor para formular una opinión atea sin que resultara demasiado lacerante [44]. Comienza con un breve informe, que ha sido ya citado (*supra*, pág. 90), del progreso evolutivo de la vida humana desde una vida sin ley y semejante a la de las bestias hasta la introducción de las leyes, el castigo y la justicia. Sabemos por otras fuentes que ésta había sido una opinión extendida, sostenida seriamente. Y continúa (fr. 25, 9 sigs.):

> Entonces, como las leyes impedían que los hombres cometiesen acciones violentas en público, pero continuaban cometiéndolas en secreto, creo que un hombre de sagaz y sutil mente introdujo en los hombres el miedo a los dioses, para que pudiera haber algo que asustara a los malvados aun cuando a escondidas actuasen, hablasen o pensasen alguna cosa. Por este motivo introdujo la concepción de la divinidad. Existe, decía, un espíritu que disfruta de una vida eterna, que oye y ve con su mente, que lo sabe todo y todo lo domina, poseedor de una naturaleza divina. Él oirá todo lo que se hable entre los hombres y podrá ver todo lo que se haga. Aunque estés tramando algo malo en silencio, ello no estará escondido para los dioses, tan inteligentes son. Con este relato presentaba la más seductora [45] de las enseñanzas, conci-

[41] En mi *In the Beginning* (pág. 142, n. 11) he citado el caso de Frederic Harrison, que «consideraba falsas todas las religiones, pero insistía en la necesidad humana de la adoración». Versényi (*Socr. Hum.*, pág. 60) observa que «dar un fundamento psicológico a la religión... no es lo mismo que decir que la religión no tiene una base legítima». Es verdad que un cristiano moderno puede aceptar un origen semejante para la creencia humana en Dios, sin abandonar su convicción de su verdad, pero me parece que eso representa un estadio de pensamiento muy anterior a los pioneros del racionalismo. (Drachmann [*Atheism*, págs. 43 y sig.], al igual que Dodds y Versényi, pensaron que Pródico creía en —o, en realidad, «dio por buena»— la existencia de los dioses, y no relacionó la cuestión de su existencia con la del origen de su concepción.)

[42] Ver *infra*, págs. 290 y sigs.

[43] Nuestra única fuente para el fragmento en Sexto (*Mat.* IX, 54), que lo atribuye a Critias. Algunas autoridades antiguas dieron a Eurípides como autor. Sobre esta autoría, ver ZN, página 1407, n. 2.

[44] Sobre esto hay, como es de suponer, dos opiniones posibles. Para la opuesta, ver Drachmann, *Atheism*, págs. 45 y sig., que va contra Sexto (*P.H.* III, 218; *Mat.* IX, 54) y contra Plutarco (*De superst.* 171c). Schmid (*Gesch.*, pág. 180 y sig.) pensó que, en cualquier caso, ningún arconte ateniense habría permitido que se representara la obra, y Critias pudo haberla proyectado sólo para ser leída.

[45] ἥδιστον resulta extraño en este contexto de miedo, y la sugerencia de Nauck, de κέρδιστον (*TGF*², 773) es tentadora. Aunque él no lo diga, Nauck sin duda tenía presente a Eurípides, *El.* 743 sig. (cit. *infra*, pág. 241, n. 48).

liando la verdad con palabras mendaces. Como morada decía que tenían el lugar cuya mención sabía que podía impresionar con más fuerza los corazones de los hombres, el lugar de donde él sabía que surge el temor de los mortales y los afanes de sus depravadas vidas; esto es, la alta bóveda, allí donde ellos veían que hay rayos y pavorosos truenos, y está la estrellada superficie y forma del cielo bellamente construida por la ingeniosa destreza del tiempo; allí por donde también la ardiente masa [46] traza su curso, y de donde la líquida lluvia desciende sobre la tierra. Con tales temores envolvió a la humanidad, y de esta forma, con su bello relato, introdujo la divinidad y la situó en un lugar adecuado, y extinguió la anarquía mediante sus leyes... Creo que fue de esta manera cómo al principio alguien persuadió a los hombres a creer que existía un linaje de dioses.

Ésta es la primera vez que aparece en la historia la teoría de la religión como invención política para asegurar la buena conducta, que fue desarrollada con todo detalle por Polibio en Roma y resucitada en la Alemania del siglo XVIII [47]. No hay otra mención de ella en este tiempo, por eso pudo ser tenida por tan original como atrevida [48], e ingeniosa en la medida en que subsume, bajo una teoría más general, la enseñanza tanto de Demócrito como de Pródico de que la creencia en los dioses era un producto a la vez del miedo y del agradecimiento producidos por ciertos fenómenos naturales. Al mismo tiempo, la teoría frenaba el creciente volumen de críticas que atacaban a los dioses sobre bases morales, insistiendo en que, si existieran, o merecieran el nombre de dioses, deberían ser los guardianes del código moral establecido. Fue la

[46] O el sol (DK, Untersteiner). He seguido, no sin ciertas dudas, a R. G. Bury en el Loeb Sextus (contra DK), al aceptar que λαμπρὸς ἀστέρος μύδρος se refiere a meteoros o meteoritos. (No pone ninguna nota.) Es verdad que Critias escribía después de que Anaxágoras hubiera llamado al sol μύδρος διάπυρος, y que el sol y la lluvia componen una pareja natural como dos de las ὀνήσεις de la vida mortal. Esto me parece que queda ligeramente superado por la dificultad de referir ὅθεν tanto a la lluvia como al sol: la lluvia viene *del* firmamento, pero el sol ciertamente no. En el Pseudo-Ar., *De mundo* (395b23) μύδροι διάπυροι son las piedras arrojadas por los volcanes y, después de todo, fue probablemente la caída del meteorito en Egospótamos lo que dio a Anaxágoras la idea de que el sol y las estrellas podrían ser *también* μύδροι. (Si lo que escribió Critias fue el στίλβει de Wecklein y no el στείχει del MS, se obviaría la dificultad de ὅθεν.)

[47] Ver H. Trevelyan, *Popular Background to Goethe's Hellenism*, pág. 28, n. 2. Esta teoría, sin embargo, no es la misma que las de la explotación por parte de los políticos de las creencias religiosas ya existentes, frecuentes en el Renacimiento y después de él, y que culminan en el marxismo, con el cual las identifica Nestle (*VMzuL*, pág. 419).

[48] Eur., *El.* 743 sig. φοβεροὶ δὲ βροτοῖςι μῦθοι κέρδος πρὸς θεῶν θεραπείαν puede reflejar esa actitud, aunque decir que «el miedo lleva a la veneración de los dioses» no sea lo mismo que decir que la veneración basada en el miedo lleva a una buena conducta y que fue inventada con ese fin; y expresar incredulidad en el más increíble de los mitos (λέγεται, τὰν δὲ πίστιν σμικρὰν παρ' ἔμοιγ' ἔχει *v.* 737) ciertamente no era ateísmo. No hay ninguna prueba en absoluto para la pretensión de Nestle (*VMzuL*, pág. 416) de que el ateísmo de Diágoras se basaba en la misma teoría que el de Critias, y que en realidad era su fuente.

exigencia de una sanción supernatural para la conducta moral, dice Critias, lo que llevó a los dioses a estar en primer plano.

Con esto se acaba la lista de los que se sabe que arguyeron, sobre alguna especie de base teórica, que los dioses eran ficciones de la mente humana, porque del ateísmo de Hipón no sabemos más que del de Diágoras (vol. II, pág. 343). Pero es difícil creer que los inmoralistas defensores de la *phýsis* frente al *nómos*, como Calicles y Antifonte (o aquellos cuyas opiniones transmite), sostuvieran cualquier clase de creencias religiosas. A lo sumo, estarían de acuerdo con el segundo tipo de error de Platón, de que los dioses existen pero que no se interesan por la humanidad, pero es poco verosímil que pensaran que había mucha diferencia entre dioses totalmente ineficaces y la no existencia de los dioses. En realidad, Antifonte, con su consejo de hacer caso del *nómos* si hay testigos, pero de hacer caso omiso de él si nadie nos ve, expone precisamente la actitud que prevalecía según la teoría de Critias antes de que los dioses se inventasen. Semejante religión debe haber sido común entre la «intelligentsia» de la época. La profanación de los misterios y la mutilación del Hermes no fueron obra de creyentes. Otro ejemplo fue Cinesias, blanco de los poetas cómicos de la época por muchas razones —su verso inflado, su música no convencional, su delgadez física, y su impiedad o «ateísmo»—. El orador Lisias lo incluyó junto con otros tres en una especie de «Club del fuego del infierno» o banda de satánicos («Kakodaemonistas», como se llamaban ellos mismos), que escogían deliberadamente los días nefastos o prohibidos para cenar juntos y burlarse de los dioses y de las leyes de Atenas. También se decía de él que había ensuciado una estatua de Hécate, hazaña parecida a la de la mutilación del Hermes [49]. Todo esto puede tener poca conexión directa con la historia de la filosofía, pero junto con el racionalismo de los filósofos naturales y de los Sofistas contribuyó a formar la atmósfera en la que creció Platón, y que le movió a construir, para oponerse a ella, una teología filosófica basada en una teoría sobre el origen y el gobierno de todo el universo y sobre el lugar del hombre en él.

---

[49] Para κακοδαιμονισταί, ver Lisias, *ap.*, At., XII, 551e. La profanación de la estatua la menciona Aristófanes en las *Ranas* (366, cf. *Eccl.* 330), donde el escoliasta dice que Cinesias fue el que la perpetró. Para una ulterior información, ver Maas en *RE*, vol. XI, cols. 479-481, Dodds, *Gks. and Irrat.*, págs. 188 y sig., y Woodbury, en *Phoenix*, 1965, pág. 210. Woodbury (pág. 199) hace la interesante observación de que tales ofensas de sacrilegio y blasfemia «presuponen la autoridad de algo santo. Una misa negra implica la autoridad y la validez del sacramento.» Puede ser así. Los satanistas medievales creían, sin duda, que estaban rindiendo vasallaje a uno de los dos poderes opuestos, e igualmente reales. Pero también es posible cometer ofensas que podrían acarrear la ira de los dioses, si existieran, simplemente para demostrar la propia confianza en que no existen. Teniendo en cuenta todos los datos, ésta es la explicación más plausible de las bufonadas de Cinesias y de su club gastronómico, así como de otros ultrajes perpetrados contra la religión en Atenas.

Es interesante que Platón, tenido comúnmente por el más fanático e implacable de los teístas, distinguía dos tipos de ateos, uno mucho más peligroso que el otro y que merecía mucho peor trato. Admite que el ateísmo no lleva necesariamente a una conducta inmoral, y reconoce un tipo parecido al de los humanistas éticos de nuestros días. Este importante pasaje está en las *Leyes* 908b-e:

> Aunque un hombre pueda no creer en absoluto en la existencia de los dioses, si tiene un carácter naturalmente recto detestará a los que obren el mal y, además de mirar con desagrado la maldad, no deseará cometer malas acciones, sino que rehuirá a los injustos y correrá hacia los justos. Pero hay quienes, aparte de la creencia en que no haya dios alguno, se caracterizan por la falta de autocontrol en los placeres y en los dolores, así como por una poderosa memoria y una aguda inteligencia. Ambos tipos de individuos tienen en común el mal del ateísmo, pero, en cuanto al perjuicio causado a los demás, el uno es menos perjudicial que el otro. El uno, sin lugar a dudas, hablará con toda libertad y franqueza acerca de los dioses, los sacrificios y los juramentos, y puede que, con su ridiculizar a los demás, convierta a algunos si no se le reprime dándole su merecido; mientras que el otro, sosteniendo las mismas opiniones que el primero, pero con una reputación de hombre bien dotado, lleno de astucia y falsedad, es de la clase de hombres que forman a los adivinos y expertos en toda suerte de imposturas. A veces también es de entre ellos de donde surgen los dictadores, los demagogos, los generales, los artífices de ritos mistéricos secretos y las artimañas de los llamados Sofistas. Hay, pues, muchas especies de ateos, pero son dos las que reclaman la atención del legislador. Los delitos de los hipócritas merecen más de una e, incluso, de dos muertes, pero los otros no precisan sino de amonestación y cárcel.

A los ojos de Platón, el primero y mayor crimen contra la religión no es el ateísmo, sino el fomento de la superstición. Ya antes, en la *República* (364b-e), había acusado a los falsos sacerdotes y profetas que desvalijaban a los crédulos ricos con falsos libros órficos que prometían inmunidad contra los castigos divinos a todos los que pagaran por sus ritos y encantamientos. Un personaje de Eurípides llama a la profecía «cosa de nada, y llena de mentiras». Las llamas del sacrificio, piensa, y los graznidos de los pájaros, no tienen nada que enseñarnos. El buen sentido y el buen consejo son los mejores profetas [50]. Pero esto no es un ataque a los dioses, porque añade: «Sacrifiquemos a los dioses y pidámosles el bien, pero dejemos de lado la profecía.» Tampoco con-

[50] Del discurso del mensajero en *Helena*, vv. 744 sigs. Cf. fr. 973 μάντις δ'ἄριστος ὅστις εἰκάζει καλῶς, con el 757 γνώμη δ'ἄριστος μάντις ἡ τ'εὐβουλία. Según una fuente tardía, Antifonte hizo una observación parecida, de que μαντική era ἀνθρώπου φρονίμου εἰκασμός (*Gnomol. Vindob.*, DK, A 9). Se trata de una anécdota y, según Plutarco, *Or. Pit.* 399a (el cual cita también a Eurípides, fr. 973, en *Def. Or.* 432c), el dicho llegó a hacerse proverbial. El ataque a μαντική se remonta a Jenófanes. Ver Cic., *Div.* I, 3, 5, y Aec., V, 1, 1 (en DK, 21 A 52).

dena Platón a todas las profecías por igual. Él respetaba totalmente al oráculo de Delfos, al mismo portavoz de Apolo, pero el arte mántico tenía sus formas mayores y menores, y había toda una tribu de adivinadores mercenarios, que declaraban saber la voluntad de los dioses por la forma de los sacrificios, el vuelo de los pájaros, o por colecciones escritas de oráculos inventados (tales como los que ridiculiza Aristófanes en las *Aves*), que iban sembrando el desprecio por la religión. Platón declara aún más la necesidad de distinguir los intentos de purificar la religión de los ataques a la religión misma.

4. Monoteísmo: Antístenes

Detectar y aislar algunas expresiones de monoteísmo puro en los escritos griegos es tan difícil como localizar un ateísmo no adulterado. La cuestión de un dios o muchos, tan central en la tradición judeo-cristiana, apenas preocupó a los griegos en absoluto. Esto es claro aun en los escritos de alguien a la vez filósofo y teólogo como Platón, que utiliza las expresiones «dios» [51] y «los dioses» indiferentemente, y a veces estrechamente unidas. Muchos filósofos estaban convencidos de la existencia de un espíritu o inteligencia individual en el universo o más allá de él, pero no negarían necesariamente que había un valor práctico o un elemento de verdad en las creencias politeístas y en los cultos de las ciudades y de la gente corriente. Esta divinidad individual, viva e inteligente, podía identificarse, como hemos visto en muchos autores, con un elemento físico, especialmente con el aire o *aithḗr*. Una idea que llegaba fácilmente a la mente griega era la de que el espíritu divino entraba, en mayor o menor grado de pureza, en creaturas de orden inferior tales como los *daímones*, hombres o incluso animales. Una forma de esta creencia era la de que el viviente y divino *aithḗr*, en su forma menos pura de aire, era respirado y, en consecuencia, asimilado por los mortales, doctrina compartida por místicos religiosos y filósofos físicos desde el tiempo de Anaxímenes o incluso antes [52]. En un clima de pensamiento que vio el problema de «lo uno y lo múltiple» en estos términos, no era difícil para un filósofo tomar bajo su protección a los dioses populares suponiendo que eran genuinas representaciones de «lo divino» (τὸ θεῖον: la expresión abstracta es frecuente) en varios aspectos. En un punto sin embargo estaban de acuerdo los filósofos: «lo divino» mismo no es antropomórfico, ya sea el Logos-fuego de Heráclito, el «dios único» de Jenófanes, fr. 23 (vol. I, pág. 352) que «no es a la manera de los mortales ni en cuerpo ni en mente», el dios de Empédocles que es puro pensamien-

[51] Más frecuentemente «los dioses», porque el griego, de ordinario, aunque no de forma invariable, utiliza el artículo, que da a la palabra menos carácter de nombre propio que nuestro «Dios». Esto se aplica también al *Nuevo Testamento*.

[52] Ha aparecido con frecuencia, y recientemente, en estas páginas, pero ver especialmente el vol. I, págs. 130 y sigs.

to y al que se le niegan expresamente partes corporales (fr. 134, vol. II, pág. 266), o la original *kosmopoiētiká* Mente de Anaxágoras. Algunos de estos pensadores podrían clasificarse, si quisiéramos, como monoteístas o panteístas, sobre todo Heráclito y Jenófanes con sus mordaces ataques a las creencias y cultos populares. No hay testimonios de ataques semejantes por parte de Anaxágoras, pero su expresión de su propia doctrina era extremadamente franca, y no es nada sorprendente su persecución por impiedad. Empédocles, por otra parte, encontró lugar para numerosos y variados dioses en su extraña amalgama de ciencia física y religión (vol. II, págs. 267 y sigs.). En conjunto, es mejor evitar esas etiquetas que, aunque procedan de raíces griegas eran extrañas a los mismos griegos.

No obstante, en el período de los Sofistas y Sócrates, que estamos ahora considerando, parece que existió una sola expresión inequívoca de una opinión monoteísta, expresada en términos de la conocida antítesis entre *nómos* y *phýsis*. Se trata de la del discípulo de Sócrates Antístenes, cuya teoría de la relación entre el lenguaje y la realidad hemos ya examinado y, como es habitual, solamente disponemos de fragmentos desesperantemente pequeños de testimonios indirectos. Se dice que proceden de una obra sobre la Naturaleza, y suenan en el sentido de que «según el *nómos* hay muchos dioses, pero en la naturaleza, o en la realidad, sólo hay uno» (κατὰ δὲ φύσιν ἕνα). Así lo consigna Filodemo el epicúreo, y el epicúreo de Cicerón (todas nuestras otras versiones están en latín) dice que «Antístenes, en el libro llamado *Physicus,* cuando dice que hay muchos dioses del pueblo, pero solamente uno en la naturaleza *(naturaliter unum),* suprime el poder de los dioses». El cristiano Lactancio añade que el único dios «natural» es el artífice de todo, y dice que solamente él existe, aunque naciones y ciudades tengan sus propios dioses populares. Los escritores cristianos citan también a Antístenes cuando dice que el dios no es semejante a ninguna otra cosa (o persona; el dativo podría ser masculino o neutro) y que, por esa razón, nadie puede conocerlo a partir de una imagen [53]. Si Lactancio tiene razón al decir que para Antístenes el único dios era el creador del mundo (lo cual, en ausencia de testigos mejor cualificados, no puede darse como cierto), entonces se trata de un notable ejemplo precoz en Grecia de un monoteísmo puro. El contraste entre los muchos dioses del *nómos* o creencia popular y el único dios real, es claro y categórico. Sin este añadido, sin embargo, el énfasis sobre la unidad de Dios y la imposibilidad de representarlo con imágenes visibles hace pensar en Jenófanes y es más coherente con un credo panteísta que con uno monoteísta [54].

[53] Es Caizzi el que recoge los testimonios como frs. 39 A-E y 40 A-D. Se trata de Filod., *De piet.* 7; Cic., *N.D.* I, 13, 32; Min. Félix, 19, 7; Lact., *Div. Inst.* I, 5, 18-19, y *De ira Dei* 11, 14; Clem., *Strom.* V, 14, 108.4, y *Protr.* VI, 71, 1; Euseb., *P.E.* XIII, 13, 35; Teodoret., *Graec. aff. cur.* 1, 75.

[54] Caizzi, el especialista más reciente que ha hecho un estudio especial de Antístenes, lo describe cautamente como «una fede monoteistica, forse in germe panteistica».

X

¿SE PUEDE ENSEÑAR LA VIRTUD?

«¿Puedes decirme, Sócrates, si la virtud puede enseñarse? ¿O es algo que se alcanza con la práctica, o se da naturalmente o de algún otro modo?» Ya se ha mencionado en un capítulo introductorio (pág. 36) el ardor con que se debatía esta cuestión en el siglo v. Ha quedado, asimismo, brevemente delineado el significado de *aretê,* y se sugería que tenía fuertes implicaciones sociales que inclinaban a un escritor a responder en un sentido o en otro por motivos no puramente racionales. Este debate reflejaba el conflicto entre los viejos ideales aristocráticos y las nuevas clases que empezaban entonces a destacarse bajo el sistema democrático de gobierno en Atenas y que pretendían establecer lo que hoy se llamaría una meritocracia [1]. La pretensión de los Sofistas de que la *aretê* podía enseñarse, a cambio de un salario, por maestros itinerantes como ellos, en lugar de transmitirse libremente por el mandato y el ejemplo de la familia y de los amigos, y por la asociación con la «gente buena», junto con las cualidades innatas del carácter de cualquier joven de buena cuna, chocaba profundamente con las mentalidades conservadoras. Filosóficamente, el problema de si era una cuestión de talento natural o podía adquirirse por la enseñanza o la práctica asidua, es enormemente importante porque, como lugar común de la época, ocupó el pensamiento de Sócrates y Platón, quienes intentaron resolverlo a un nivel más profundo. Ya que se trata de que los presentes capítulos sean en parte una preparación para el encuentro con estas dos grandes figuras, podemos echar un breve vistazo a la clase de respuestas que se ofrecían en su tiempo y antes de él. Después, por supuesto, el lugar común se hizo más tópico todavía, hasta llegar al «fortes creantur fortibus et bonis... doctrina sed vim promovet insitam» [2].

[1] Convendría, tal vez, reemplazar este término por «axiocracia».

[2] *Odas* IV, 4, 33. Para otros pasajes de la literatura latina, ver Shorey, en *TAPA,* 1909, pág. 185, n. 1, que, de una forma más bien sorprendente, no menciona éste. En general, su artículo (Φύσις, Μελέτη, Ἐπιστήμη) debe ser consultado en lo que se refiere a este tema.

Esta vieja idea está tipificada por Teognis en el siglo VI. Escribe a su joven amigo Cirno (*vv.* 27 sigs. Diehl; el resto de su poesía deja suficientemente claro que para él «bueno» y «noble» significan «de la clase buena»):

> Aparte de la buena amistad que tengo contigo, te voy a decir lo que yo mismo aprendí de los hombres buenos cuando era todavía un niño. No te juntes con los malos, sino inclínate siempre hacia los buenos. Bebe, come y siéntate con los grandes y poderosos, y disfruta con su compañía, porque de la gente noble aprenderás nobles maneras, pero si te mezclas con los malos perderás el sentido que tengas. Comprende esto y júntate con los buenos, y algún día dirás que soy un buen consejero para mis amigos.

Esta idea de que tener virtud «se le pega a uno» a través de las buenas compañías, era todavía un lugar común en el siglo V y más tarde, haciéndose cada vez más tenue con el tiempo su conexión con la clase social. Fue un miembro conservador del partido democrático del gobierno [3] el que expresó a Ánito su desprecio por los profesionales y dijo que «cualquier caballero ateniense» admitiría a Menón en la vida política antes que a un Sofista. En Eurípides (fr. 609) se ofrece como el lugar más común en cuestiones de moral el dicho de Menandro: «Las malas compañías corrompen las buenas maneras». Un mal compañero, dice, educa a los suyos para que sean como él mismo, y el bueno lo mismo, y, en consecuencia, los jóvenes deberían buscar las buenas compañías; sentimiento repetido en el Sofista Antifonte (fr. 62): «Un hombre necesariamente tiende a parecerse en sus maneras a aquel con quien se junta la mayor parte del día.» La exaltación que hace Píndaro de los dones naturales (φυά) es aristocrática [4] y los contextos en los que la expresa dejan ver cómo la cuestión de si la *aretḗ* se podía enseñar era una parte de la general antítesis entre *phýsis* y destreza, o *phýsis* y *nómos*.

> *Ol.* II, 86: «Son sabios aquellos a quienes el conocimiento de muchas cosas les acompaña por naturaleza; pero aquellos que lo aprenden, cual vehementes y gárrulos cuervos graznen palabras ociosas.»
>
> *Ol.* IX, 100: «Lo que es natural es siempre lo mejor, pero muchos se esfuerzan por alcanzar la fama por medio de los recursos *(aretái)* conseguidos por la enseñanza» [5].

Esto no significa que el talento natural no pueda mejorarse con el ejercicio. Como dice en otra oda *Olímpica* (X, 20), el hombre nacido para triunfar (φύντ'

[3] Ver *supra,* págs. 48, n. 26, y 49.

[4] Aunque el *Anón. de Jámbl.* hace ver que a finales del siglo V, el énfasis que se puso en la φύσις había perdido ese carácter. Para el *Anón.,* era una cuestión de suerte (cf. *supra,* pág. 79).

[5] Para un ejemplo de la antítesis en prosa, ver Tuc., I, 121, 4 (discurso de los corintios en Esparta): «Las buenas cualidades que nosotros poseemos por naturaleza, no pueden ellos hacerlas suyas mediante instrucción.»

ἀρετᾷ) se eleva a una gran gloria cuando el ejercicio ha afilado su *areté* y los dioses están de su parte. Los poemas de Píndaro eran de encargo y, para acomodarse al punto de vista aristócrático de sus patrocinadores (como nos lo recuerda su editor Gildersleeve), la alabanza del preparador o educador, a quien en este pasaje ha mencionado expresamente por su nombre, formaba parte del contrato.

Esta oda era una alabanza de un muchacho boxeador, lo cual nos recuerda que además de su sentido general, en el que significaba el tipo de excelencia más valioso en el período en que se usaba, la *areté* podría considerarse como excelencia en un ejercicio o arte particular. Igual que nosotros (y los griegos) hablamos no sólo de un buen hombre, sino también de un buen corredor, luchador, especialista o carpintero, también *areté*, convenientemente calificada, significaba excelencia o destreza en éstas y otras ocupaciones. Esto es bastante natural, pero hay que decirlo en vista de la equivocada traducción vernácula por «virtud». En la *Ilíada*, Polidoro, como un veloz corredor, «desplegó la *areté* de sus pies» (XX, 411), y Perifetes (XV, 641 sig.) superó a su padre en «toda clase de *areté*, en la velocidad de los pies y en la lucha». Esta aplicación persiste en Píndaro, que en la Pítica X (*v.* 23) escribe de alguien que «conquistándolos con sus manos o con la *areté* de sus pies, gana los más altos premios por su osadía y su fuerza» [6]. En este sentido, también los caballos pueden tenerla (*Il.* XXIII, 276, 374; Jen., *Hierón* 2.2, 6.16), y objetos o substancias inanimados como el suelo (*i.e.*, fertilidad, Tuc., I, 2, 4, Platón, *Critias* 110e, *Leyes* 745d) o el algodón (Hdt., III, 106, 2). Platón la aplica frecuentemente a habilidades particulares, como cuando hace a Protágoras hablar de la «*areté* de la carpintería o de cualquier otro oficio» (*Prot.* 322d) y, por supuesto, de su propia especialidad, la «*areté* política». En la *República* (353b sigs.) Sócrates dice que existe una peculiar *areté* que pertenece a todo lo que tiene una particular función u oficio que realizar, a saber: la condición con la que será más capaz de llevar a cabo dicha función, y como ejemplos menciona la podadera, los ojos y los oídos. Luego pasa a dar su propia opinión diciendo que la *psyché* del hombre tiene también su función, es decir: la de gobernar los elementos más bajos, deliberar y, en general, asegurar una vida vivida al máximo de la capacidad humana, y que su propia *areté* consiste en identificarse con la justicia o la rectitud.

En consecuencia, podría decirse que fue Sócrates quien amplió el significado de *areté* desde el significado de talento o pericia en un arte o función parti-

[6] Este uso lingüístico podría conducir a lo que no podemos por menos de considerar una confusión ligeramente cómica. Sócrates, cuando arguye en el *Menón* (93c-d) que la *areté* no se puede enseñar, hacer notar el hecho de que Temístocles fuera incapaz de inculcar sus virtudes de hombre de Estado a su propio hijo, y sin asomo de ironía observa la habilidad del joven para lanzar una jabalina estando de pie sobre un caballo a la carrera, como prueba de que no le faltaban talentos naturales.

cular, hasta algo como la virtud en nuestro sentido, prerrequisito para una vida humana buena. Existe una justificación para ello, pero necesita matizarse. El uso general de la palabra había existido siempre, junto a su particularización por medio de un genitivo o de un adjetivo, para significar lo que los que lo empleaban entendían por excelencia humana en general. Así se usa en Homero, aunque podemos traducirlo por «valor», que era la virtud más estimada en la época heroica. Usada de esa forma, estaba expuesta a «definiciones persuasivas» por parte de los espíritus reformadores que proclamaban que la excelencia realmente consistía en esto o aquello, como cuando Heráclito (fr. 112) declaraba que «la mayor *aretê* es el autocontrol». El uso general se ve en el título de una obra de Demócrito *«Sobre la «aretê»* o *Sobre la virtud varonil»* (ἀνδραγαθίας, D.L., IX, 46) [7]. La originalidad de Sócrates no reside en reconocer el uso general, sino *a)* en el énfasis que pone en ella como cualidad moral, más que simplemente como prerrequisito del éxito, y *b)* en su intento de darle justificación filosófica exigiendo una definición universal. A sus ojos, un término era válido, sólo si correspondía a una única «forma» o realidad cuya «esencia» pudiera ser definida en una única fórmula verbal. Aquí se situaba en terreno controvertido. Cuando ruega a Menón que le diga «qué es la *aretê*», Menón piensa que es una cuestión fácil, porque puede decir lo que es la virtud de un hombre, de una mujer, de un niño, de un anciano, de un esclavo o de cualquier otra persona o cosa. Pero queda desconcertado cuando Sócrates le replica que no quiere una lista de virtudes, sino una formulación de la esencia, forma o ser de la virtud, aquello que, en su opinión, deba ser común a todas ellas, para que justifique el que se las llame por el mismo nombre. Parece una lección de lógica elemental, y así lo es en el caso de Menón, porque él no es filósofo sino un impetuoso joven aristócrata que no entiende verdaderamente la diferencia entre enumerar una serie de ejemplos y elaborar una generalización inductiva a partir de ellos. Pero es presentado como un admirador de Gorgias, y sabemos, por Aristóteles, que Gorgias no aprobaba el intento de dar una definición general de *aretê*. Después de mencionar a Sócrates expresamente como que sostenía que el autocontrol, el valor y la justicia eran los mismos para un hombre que para una mujer, Aristóteles prosigue (*Pol.* 1260a25): «Los que hablan en términos generales diciendo que la virtud consiste en 'la buena disposición del alma' o en 'la conducta recta' o en cosas parecidas, se engañan a sí mismos. Mucho mejor hablan los que enumeran las virtudes, como hizo Gorgias, que los que dan esa clase de definiciones» [8]. Para Sócrates, tan legítimo es buscar una definición general de virtud como buscar una definición de un insecto y objetar cuando en su lugar te ofrecen una lista de insectos;

[7] Ver también pág. 80 y n. 34 sobre el *Anón. de Jámbl.*, en el que, sin embargo, puede haber influido Sócrates. La conexión entre este trabajo y Demócrito puede ser algo más que fortuita. Ver A. T. Cole en *HSCP*, 1961, pág. 154.

[8] Ver esa misma opinión en Isócrates, en *Helena* 1, y cf. *Nicocles* 44.

y tal vez a Menón no haya que reprenderle del todo cuando dice que puede entender la cuestión cuando se aplica a la salud, etc., pero que no lo capta tan fácilmente cuando se pasa a la virtud, que siente que no es totalmente paralela a los otros casos mencionados por Sócrates (72d, 73a). Gorgias no hubiera dudado en afirmar que Sócrates estaba extrapolando un método apropiado para las ciencias naturales más allá de su propia esfera. El comienzo de su *Encomio de Helena* es un buen ejemplo de su propia práctica. Para explicar el significado de *kósmos,* cuando Sócrates hubiera intentado una definición totalizadora, él escribe: «Para una ciudad el *kósmos* es la hombría y el coraje de sus ciudadanos, para un cuerpo la belleza, para el alma la sabiduría, para la acción la virtud, para el discurso la verdad. Lo contrario de todo esto es la *akosmía*». Esta resistencia a dar una definición general es una consecuencia de la creencia sofística, compartida por Protágoras, en la relatividad de los valores [9].

Aunque Menón hizo su pregunta a Sócrates en forma de alternativas bien definidas, no es probable que todos creyeran que la *aretḗ* debía conseguirse *únicamente* por la generosidad de la naturaleza o por el esfuerzo personal o por la instrucción de otro. Aun Píndaro admitía que los dones naturales debían estimularse por el ejercicio, y aunque Hesíodo hablaba como un campesino, no como un aristócrata, cuando escribió su famoso verso sobre los dioses poniendo sudor en el camino de la perfección (*Trab.* 289), su poema se convirtió en parte de la herencia griega, y nadie era tan poco realista como para suponer que la grandeza pudiera conseguirse sin esfuerzo. No obstante, había gran diferencia en el énfasis puesto sobre los tres elementos: dones naturales, práctica o esfuerzo personal y enseñanza, respectivamente.

El que la «virtud» pudiera ser enseñada era la base del derecho de los Sofistas a su sustento, y su justificación residía en la estrecha conexión en la mente griega entre *aretḗ* y las especiales destrezas u oficios *(téchnai).* Las referencias de Protágoras, en Platón, a «la *téchnḗ* del artesano» y «la *aretḗ* del artesano» [10] muestran que, para él, significaban poco más o menos lo mismo. Él mismo consideraba que la instrucción en las especiales *téchnai,* que algunos Sofistas ofrecían, era indigna de él, y que «el arte político» o «la virtud política» [11], que era su propia especialidad, estaba mucho más próxima a la virtud moral, porque tenía sus raíces en las cualidades éticas de justicia y de respeto

[9] Comparar la pequeña conferencia de Protágoras sobre la relatividad de la bondad, en el *Protágoras* (*supra,* págs. 168 y sig.). Esta observación la hace Versényi (*Socr. Hum.,* págs. 41 y sig.), y comenta que «en Protágoras, esta resistencia lleva no a negar la unidad de la virtud, sino a una definición más formal que material (la identificación de lo bueno con lo útil, lo conveniente, lo apropiado, etc.)». En la cuestión de la diferencia entre Sócrates y los Sofistas, en esta materia, es útil consultar a Versényi. Ver sus págs. 76 y sigs.

[10] 322b y d. Ver pág. 74, n. 24.

[11] τέχνη 319a, 322b, ἀρετή 322e.

por uno mismo y por los demás. Sin éstas, piensa, la vida en una sociedad organizada es imposible. (Cf. *supra,* págs. 74-75.) No obstante, este arte político es susceptible de una definición precisa como prudencia en los negocios personales y la mejor forma de administrar la propia hacienda, así como en los asuntos del Estado, de tal forma que se pueda llegar a ser un orador muy poderoso y un hombre de acción (318d-e), una cuestión práctica y utilitaria, y a la vez obviamente adaptable a un curso de enseñanza. La opinión de Protágoras sobre si la virtud era natural o adquirida, podía extraerse de su largo y brillante discurso en el *Protágoras* donde considera sus elementos míticos. Esto ya se ha hecho (cf. *supra,* págs. 73 y sigs.), y lo único que hace falta aquí es un breve sumario. Al principio no formaba parte de la naturaleza humana en cuanto tal. De aquí que, aunque los hombres primitivos tuvieran inteligencia para aprender varias artes tales como el uso del fuego, el trabajo de los metales, etc., se trataban entre sí salvajemente y no podía cooperar lo bastante como para protegerse a sí mismos dentro de ciudades amuralladas de los ataques de animales más fieros y más poderosos que ellos. Gradualmente, y con un enorme esfuerzo, algunos de ellos aprendieron a ejercitar la abnegación y el juego limpio suficientes para hacerlos capaces de cooperar y, de esa forma, sobrevivir. En consecuencia, hoy día no hay nadie que viva sin esas virtudes, y aun los caracteres más villanos de nuestras sociedades civilizadas tienen algunos elementos de virtud. Se han adquirido por la enseñanza desde la primera niñez, primero de sus padres y de la nodriza, después de los maestros de la escuela, y finalmente del Estado, cuyo sistema de leyes y castigos tiene una finalidad educativa. La admonición y el castigo son apropiados solamente en ausencia de buenas cualidades como las que pueden adquirirse por medio de «la dedicación, la práctica y la enseñanza»: no se emplean para suplir las naturales deficiencias, ante las que no se puede hacer nada por cambiarlas. Todo lo que un Sofista puede pretender es ampliar algo la enseñanza y hacerla algo mejor, de tal forma que sus propios alumnos sean algo superiores a sus conciudadanos. Esto no significa, por supuesto, que todos tengan un talento igual para aprender la virtud política, como tampoco para las matemáticas o para tocar el piano. Es un hecho manifiesto que no todos los hombres están igualmente dotados por la naturaleza, y esto es igualmente verdad ya se trate de la virtud o de cualquier otro talento.

Para todo esto dependemos de Platón, pero está de acuerdo con las escasas citas de Protágoras mismo que tienen alguna referencia al tema. Para enseñar con éxito, dice, hace falta que el alumno contribuya con su natural capacidad o disposición y con la asiduidad en la práctica (ἄσκησις), y añade que se debe empezar a aprender desde joven (fr. 3). En otros lugares dice (fr. 10) que el arte y la práctica, o el estudio (μελέτη), eran inseparables entre sí. Platón, nuevamente (*Teet.* 167b-c) le hace comparar la influencia del orador en las ciudades y del Sofista en los individuos con la del agricultor en las plantas, recordando lo que parece que fue un lugar común, la comparación entre la

educación y la agricultura en la que el suelo representa la capacidad natural del alumno. Lo hemos visto reiterarse en Antifonte y en la *Ley* hipocrática (cf. *supra,* págs. 170 y sig.) [12].

Demócrito prefería los resultados del entrenamiento o de la práctica o ejercicio (ἄσκησις) a los de la naturaleza (fr. 242), y su comentario sobre la relación entre capacidad natural y enseñanza era menos superficial que la mayoría y, en términos actuales, se podría decir que tenía una tendencia existencialista. Las dos eran complementarias, porque la naturaleza de un hombre no está fijada de una manera irrevocable desde su nacimiento: puede cambiarse por la enseñanza que, en consecuencia, es un factor en la formación de la naturaleza [13]. También se cita un verso de Critias (fr. 9) en el sentido de que más hombres llegaron a ser buenos por la dedicación y el ejercicio (μελέτη) que por naturaleza. El autor del *Anónimo de Jámblico* pone en primer lugar a la «naturaleza», seguida de un duro trabajo sostenido y de la buena disposición para aprender, comenzando desde una edad joven. *Aretê* es algo que se adquiere solamente aplicándose uno mismo con diligencia a ella durante un largo período de tiempo. (Ver *supra,* pág. 71.) *Razonamientos dobles* dedicaba un capítulo al mismo debatido tema de si la virtud se puede enseñar (cf. *infra,* págs. 306 y sigs.), Isócrates resumía esa postura, y Platón mismo, en el *Fedro,* habla de ello en ese sentido, en realidad de modo tan parecido al de Isócrates que se supone comúnmente que uno de los dos tuvo presentes los escritos del otro [14]. Como habrá quedado patente hasta ahora, mucho de lo que se dijo sobre el tema era sentencioso y trivial, aunque en esa época lo que parecía de mayor importancia era saber cómo se adquiría la *aretê.* En la competitiva sociedad del momento, jóvenes ambiciosos como Menón e Hipócrates (en el *Protágoras*) gastaban fortunas de buen grado con los Sofistas que podían ser capaces de impartir el secreto, y sugerir que ningún maestro podría comunicarlo era, en tiempo de Sócrates, un ataque a muchos intereses personales. Sócrates y Platón tomaron parte con intensidad en esta discusión. En el *Eutidemo,* Platón ridiculiza a dos charlatanes que pretenden enseñar la virtud, frente a Sócrates que dudaba si en absoluto podría ser enseñada. En el *Protágoras* expresa las mismas dudas, y Protágoras le contradice con agudeza y con fuerza. El *Menón* está dedicado completamente al tema. A veces, como en la discusión sobre retórica en el Fedro, ya mencionada, Platón entra en la discusión al

[12] Como ha observado Shorey (*TAPA,* 1909, pág. 190), Eurípides, en la *Hécuba* 592 sigs., utiliza este símil para poner de relieve algo muy distinto, que las circunstancias no pueden cambiar la naturaleza humana, ni de buena en mala ni de mala en buena.

[13] Demócr., fr. 33. Hazel Bernes, *An Existentialist Ethics,* págs. 33 y sig., habla de la afirmación de Sartre de «que la naturaleza humana no está fijada, que el hombre es en realidad una criatura que se hace a sí mismo por medio de un proceso de cambio constante».

[14] Para las referencias y las discusiones de los pasajes relevantes en Isócrates y en Platón, ver el artículo de Shorey en *TAPA,* 1909.

mismo nivel, más bien banal, que el resto [15]. En otras ocasiones hace de él el punto de partida para desarrollar su propia filosofía o la de Sócrates.

Para Sócrates —con seguridad el más intransigentemente intelectual de todos los maestros de ética— lo que un hombre podría dar a otro por medio de la enseñanza era el conocimiento. Pero si la virtud (en la que, ciertamente, incluía las virtudes morales) podía ser enseñada, entonces debía ser una forma de conocimiento (*Menón* 87c). Como sucede respecto a la enseñanza de ella, su respuesta no era ni tosca ni simple, y deberá ser investigada más adelante; pero estaba convencido de que era una forma de conocimiento. Ahora bien, si la virtud es conocimiento, el vicio o la mala conducta sólo puede deberse a la ignorancia, y de ahí se sigue que «nadie peca deliberadamente». La buena acción seguirá automáticamente al conocimiento de lo que es bueno. Sócrates estaba juzgando a los demás con arreglo a sí mismo porque, por asombroso que pudiera parecer, en su caso eso era verdad. Su tranquila seguridad de que estaba siguiendo el recto camino no se veía turbada por el hecho de que terminaría en la copa de cicuta, que se bebió de un trago con la completa confianza de que «ningún daño puede sobrevenir al hombre bueno». Una doctrina tan heroica no era para muchos. Aristóteles dijo terminantemente que estaba «en abierta contradicción con la experiencia» (*É.N.* 1145b27). Platón obliga a Sócrates a reconocer la preeminencia de la opinión contraria en el *Protágoras* (352d-e). «Sabes —dice— que la mayor parte de la gente no nos cree. Dicen que hay muchos que conocen lo que es mejor, pero que no están dispuestos a ponerlo en práctica. Para ellos está claro, pero actúan de otro modo.» Dado que la lucha entre conciencia y deseo, o debilidad de voluntad, es esencialmente dramática, no tiene nada de extraño que algunas de las expresiones más llamativas de la opinión contraria se encuentren en Eurípides, muy posiblemente en consciente oposición a Sócrates. Esto se ha sospechado a partir de las palabras de Fedra en *Hipólito* [16]: «Sabemos, y conocemos lo que está bien, pero no lo hacemos, algunos de nosotros por debilidad, y otros porque prefieren cualquier cosa agradable al bien.» Al enfrentarse con la perspectiva de matar a sus propios hijos, Medea grita (*Medea* 1078 sigs.): «Comprendo el mal que estoy dispuesta a cometer, pero mi pasión (θυμός) es más fuerte que mi prudencia; y ella, la pasión, es la causa de los mayores crímenes del hombre.» En relación con esto, reaparece una vez más la «naturaleza» con su «necesi-

---

[15] Sobre ciertos pasajes de Platón y de Isócrates, Shorey observa (*op. cit.*, pág. 195) que «no se encuentra en ellos nada que no esté suficientemente sugerido en la literatura apologética y protréptica de la época». Platón puede estar resumiendo las opiniones de Isócrates, conclusión difícil de aceptar, «habida cuenta de nuestra tendencia natural a considerar a Platón como el pensador más original», pero, como añade con razón Shorey, «la originalidad de una obra tan extraordinariamente sugerente como el *Fedro*, no depende de esa serie de tópicos tomados ligeramente de pasada».

[16] 380 sigs. Ver Snell en *Philologus*, 1948; Dodds, *Gks & Irrat.*, pág. 186 y n. 47; O'Brien, *Socr. Paradoxes*, pág. 55, n. 78.

dad», ese desesperado recurso de los de voluntad débil. (Ver *supra,* pág. 107.) «Yo sé muy bien todo lo que me prohíbes —dice otro personaje (fr. 840)— pero aunque lo sepa, la naturaleza me empuja.» Ni falta tampoco el otro miembro de la antítesis, el *nómos.* «Lo quiso la naturaleza, a quien no importan las leyes» es la excusa de una mujer equivocada: las mujeres están hechas así [17]. Y de nuevo (fr. 841): «¡Ay de mí! Ésta es una maldición venida del cielo para los mortales, que un hombre conozca el bien pero no lo siga.» («¿Venida del *cielo*?» —comenta el moralizante Plutarco—. «No, antes bien, bestial e irracional.» Ver *De aud. poet.* 33e-f.) «Ser dominado por el placer» era la frase del momento [18], una frase que se ve sometida a una investigación crítica por parte de Sócrates en el *Protágoras* (352d sigs.). Para él, el proceso natural era actuar como la razón y el conocimiento dictasen, aunque de ahí no se siguiera (más bien hay datos de lo contrario) [19] que él careciese enteramente de emociones y no respondiera a la descripción de Antifonte de un hombre equilibrado (σώφρων). «El que nunca sintió el deseo de lo que es feo y malo ni entró en contacto con ello —dice Antifonte (fr. 59)— no es equilibrado ni juicioso, porque no hay nada que haya tenido que superar en orden a mostrarse a sí mismo como cuerdo (κόσμιον)» [20]. Antifonte introdujo también la idea del «dominio de sí mismo», donde el «sí mismo» significa el yo más bajo o los bajos deseos [21] (fr. 58 *ad fin.*): «El mejor juez de la prudencia de un hombre es aquel que [22] hace de sí mismo un baluarte contra los impulsos inmediatos de las pasiones y ha sido capaz de alcanzar una victoria sobre sí mismo y de dominarse a sí mismo. Todo aquel que escoja ceder a sus pasiones en cada momento, escoje lo peor en lugar de lo mejor.» Este autodominio, sin embargo, no es recomendado por Antifonte sobre una base puramente moral, sino más bien como una muestra de calculado interés propio. Dijo exactamente que la «templanza» o el autodominio (es la misma palabra, *sōphrosýnē,* o su adjetivo *sṓphrōn,* que desgraciadamente no puede traducirse por una sola palabra en nuestro idioma [23], consiste en admitir la verdad del viejo adagio

---

[17] Fr. 920, y ver Dodds, *op. cit.,* pág. 187 y n. 55.

[18] Ver, *e.g.,* Lisias, 21, 19, y Tuc., III, 38, 7. En el *Gorgias,* Sócrates la llama «la noción popular» (ὥσπερ οἱ πολλοί, 491d).

[19] Ver *infra,* págs. 375 y sigs.

[20] Los especialistas han dado mucha importancia a su tono moral que, en realidad, es muy notable. Ver las citas en Untersteiner, *Sof.,* fasc. IV, págs. 144 y sig. Cuando Fedra se opone a la doctrina socrática con las palabras (*Hipól.* 358) οἱ σώφρονες γὰρ οὐχ ἑκόντες ἀλλ' ὅμως ἐρῶσιν, Eurípides pudo haber tenido presente a Antifonte.

[21] Tal como se explica en la *República* 430e-431a.

[22] El cambio que hace Jacoby de ἄλλος en ἄλλου, adoptado por DK, parece innecesario. Ver la nota de Untersteiner, *Sof.,* fasc. IV, pág. 142 (donde ἄλλον es, presumiblemente, una errata de imprenta).

[23] Helen Norton acaba de hacer un estudio exhaustivo de la historia del concepto (*Sophrosyne,* 1966).

griego de que el que la hace la paga. «Todo el que piense que puede hacer daño a sus vecinos sin sufrir él mismo, no es un hombre equilibrado. Tales deseos han llevado a muchos a desastres irreparables, al tener que sufrir exactamente lo que pensaron infligir a otros.» Por lo tanto, piensa antes de dar rienda suelta a tus pasiones. Aquí está, por lo menos en germen, el «cálculo hedonístico» que Sócrates recomienda en el *Protágoras* y que obviamente jugó un papel importante en la formación de su pensamiento. Todo depende de tomar la decisión justa, *i.e.*, calculando y sopesando correctamente los propios intereses. Esto nos aproxima al intelectualismo socrático. Lo que se requiere para una correcta elección de los placeres es, en frase de Sócrates, un «arte de la medida» [24]. La diferencia entre ellos está en que, para Sócrates, ningún placer podría superar al de la buena conciencia, y ningún dolor, aunque pudiera incluir la pobreza, la desgracia, las heridas y la muerte, podría pesar más que ella. Es mejor, y para el hombre sabio menos doloroso, sufrir la injuria que causarla, porque lo que importa es el alma, la *psyché*, no el cuerpo ni las apariencias, y el prosperar y disfrutar de lo que los egoístas e injustos vulgarmente llaman placeres, es mutilar e injuriar a la propia *psyché*.

---

[24] Así, K. Gantar en *Živa Ant.*, 1966, pág. 156, al discutir el fr. 58 de Antifonte. Se refiere a Platón, *Prot.* 356d-357b. Más ampliamente, *infra*, págs. 438 y sigs.

XI

LOS HOMBRES

INTRODUCCIÓN

En los capítulos precedentes se han abordado muchas de las opiniones de los Sofistas y de sus contemporáneos a propósito de una discusión sobre los principales tópicos de interés filosófico en el siglo v. La prioridad concedida a esta discusión sobre un tratamiento de cada pensador individualmente se puede justificar por la consideración de que en su conjunto éste fue un debate entre contemporáneos que intercambiaban ansiosamente puntos de vista y de que los temas de perenne interés humano sobre los que discutían no admitían el mismo progreso lineal de un pensador al siguiente que puede detectarse en la teorización más científica de los Presocráticos. Parecía mejor en consecuencia reproducir, en la medida de lo posible, la interacción de sus mentes sobre este o aquel asunto. Existe además la consideración de que, como he puesto de relieve más de una vez a lo largo de la discusión, no siempre es posible, a partir de los datos disponibles, el asignar una opinión particular a su autor con certeza. Salomon llegó incluso a decir (*Sav. Stift.*, 1911, pág. 131) que «el retrato de cada Sofista que construimos a partir de aquellos de sus textos que se conservan es, en la medida en que esto viene determinado por la vicisitudes de la tradición, el resultado de un puro azar». Al mismo tiempo hay algo entre las razones de Nestle (en el prefacio a *Vom Mythos zum Logos*) para escoger una disposición por personas en lugar de por temas, a saber que «de otra forma habría sido necesaria mucha repetición y se habrían desmembrado las contribuciones de las grandes personalidades, cuyo unitario vigor era de hecho el responsable del progreso intelectual alcanzado». Intentar mantener lo mejor de cada sistema obviamente aumentará el riesgo de repetición, cuestión que debe tenerse presente. La única razón por la que, aunque las ventajas de la disposición por temas parecían demasiado grandes como para desecharlas, sea sin embargo aconsejable intentar un breve compendio unificado de

cada autor individual, es la de que al dispersar las opiniones de un solo hombre a lo largo de varios capítulos bastante separados —aquí sus observaciones sobre la ley o la ética, más allá un texto sobre epistemología y otro sobre los dioses— sería demasiado fácil presentar incoherencias y atribuir al mismo filósofo opiniones que ningún hombre sano podría sostener simultáneamente. Será muy beneficioso el ver si todas juntas alcanzan a mostrar un personaje creíble, y a la vez si queda algún detalle por incluir sobre los datos acerca de las fechas de esas personas, de los acontecimientos de sus vidas y, en algunos casos, aspectos de su enseñanza que en la discusión general previa se han omitido o se han despachado con una simple mención. En lo que sigue, por lo tanto, intentaré resumir lo que se conoce de cada individuo, con la referencia más breve posible a lo que ya se ha dicho. Me he limitado a los que han aparecido en anteriores capítulos, y he omitido una o dos figuras menores sobre las que ya se ha dicho aquí todo lo necesario.

1. Protágoras

Protágoras nació en Abdera, la ciudad del remoto nordeste de Grecia en la que también nació Demócrito [1]. Ya que para nuestro propósito las fechas relativas son más importantes que las absolutas, hemos de observar en primer lugar que Platón le hace decir, en una reunión a la que asistían Sócrates, Pródico e Hipias, que es lo bastante viejo como para poder ser el padre de cualquiera de los asistentes (*Prot.* 317c). En el *Hipias Mayor* (282e), además, Hipias se describe a sí mismo como mucho más joven que Protágoras. Esto sugiere una fecha no posterior al 490 para su nacimiento (lo cual le haría unos veinte años mayor que Sócrates, probablemente el mayor de sus oyentes), y en el *Menón* (91e) se dice que murió alrededor de los setenta años, después de cuarenta de práctica como Sofista. Se puede calcular, en consecuencia, que su muerte tuvo lugar alrededor del 420 [2]. Hay un relato según el cual él era un niño cuando la invasión de Jerjes (480), quien, en pago por la hospitalidad de su padre, ordenó a unos magos que cuidaran de la instrucción de su hijo. Éste puede ser un dato que corrobore la fecha de su nacimiento alrededor del 490 [3]. Según muchas autoridades posteriores (con algunas diferencias en los

[1] En el poeta cómico Éupolis (*ap.* D.L., IX, 50) aparece una referencia aislada a él, como Π. ὁ Τήιος. Abdera era colonia de Teos (Hdt., I, 168), y las continuas sílabas largas de ᾽Αβδηρίτης habrían sido difíciles de acomodar al metro.

[2] El cronologista Apolodoro siguió a Platón (D.L., IX 56), y dio la Ol. 84 (444-441) como su *floruit,* aludiendo probablemente a su redacción de la Constitución de Turios en el 444-443. Según D.L., algunos dijeron que habían vivido hasta cerca del 90, pero sobre esto, ver Davidson en *CQ,* 1953, pág. 35. Para las referencias a otras discusiones acerca de su fecha, ver Untersteiner, *Sophs.,* pág. 6, n. 7, y para su vida en general, Morrison en *CQ,* 1941, y Davidson en *CQ,* 1953.

[3] Filóstr., *V. Sof.* I, 10, 1 (DK, 80 A 2), tomado probablemente del *Persiká* de Dinón, de finales del siglo IV a. C., que dice también que era discípulo de Demócrito, lo cual es cronológica-

detalles), de vuelta a Sicilia murió ahogado en un naufragio cuando abandonaba Atenas donde había sido juzgado y desterrado (o, alternativamente, condenado a muerte) por la impiedad de su aserto agnóstico sobre los dioses [4]. Platón dice en el *Menón* (91e) que a lo largo de su vida profesional, y desde luego a partir de entonces, su alta reputación se mantuvo continuamente, lo cual no es necesariamente incoherente con el juicio y la condena: él hubiera dicho lo mismo de Sócrates [5].

Protágoras fue el más famoso, y tal vez el primero, de los Sofistas profesionales, que adiestraba a otros para la profesión, así como para la vida pública [6]. Era muy conocido en Atenas, que visitó muchas veces [7], y trabó amistad con Pericles. Plutarco cuenta la historia de que estos dos hombres estuvieron todo un día debatiendo la interesante cuestión de la responsabilidad legal y que afectaba también, con toda probabilidad, a una cuestión filosófica sobre la causación. Si en una competición atlética un hombre había sido alcanzado accidentalmente y muerto por una jabalina, la responsabilidad de su muerte ¿habría que atribuirla a la misma jabalina, al hombre que la arrojó, o a los jueces responsables de la organización de los juegos? [8]. Un resultado más práctico de sus relaciones fue la invitación de Pericles a Protágoras a que colaborase en una nueva empresa muy estimulante. Después del saqueo y destrucción de Síbaris en el Sur de Italia por los crotoniatas, los sibaritas supervivientes acudieron a Atenas y Esparta para que les ayudasen en su regreso y colaboraran en la reconstrucción de la ciudad. Esparta rehusó, pero los atenienses acepta-

---

mente imposible. Ver vol. II, pág. 393, n. 12. El mismo relato de la educación por los magos se contaba del propio Demócrito (D.L., IX, 34). Para su valor probatorio, ver Davidson, *loc. cit.*, pág. 34.

[4] D.L., IX, 54, 55; Filóstr., I, 10, 3 (A 2); Hesiquio (A 3); Sext., *Mat.* IX, 56 (A 12). D.L. y Eusebio (A 4) añaden el detalle pintoresco de que copias de sus libros fueron recogidas de sus propietarios y quemadas en público. Burnet rechaza el conjunto del relato, tal vez con razón, *T. to P.*, págs. 111 y sig.

[5] Ver, sin embargo, Vlastos acerca del *Protágoras* de Platón (1956), pág. VIII, n. 6, que lo considera compatible con el procesamiento, pero no con la condena.

[6] Ver *supra*, págs. 45 y 47. D.L., IX, 52, y Filóstr., I, 10, 4, repiten que fue el primero en exigir honorarios por su enseñanza. (Este último lo justifica, por la sensata razón de que estimamos más lo que pagamos que lo que es gratis.)

[7] Platón, en el *Protágoras* (310e), menciona dos visitas, y Éupolis, en una obra representada en el 422-421, hablaba de él como presente entonces en Atenas, *i.e.* más tarde de la fecha dramática del *Protágoras*, que, a pesar del anacronismo, debe de haber sido alrededor del 433. Ver Morrison, *CQ*, 1941, págs. 2 y sig., y Davidson, *CQ*, 1953, 37. La referencia de Éupolis a los *Kólakes* aparece en Ateneo, 218c (A 11). El mejor resumen de las pruebas para las fechas de la vida de Protágoras (no todas mencionadas aquí) es el de von Fritz en *RE*, XLV. Halbb., cols. 908-11.

[8] Plut., *Per.* 36 (DK, A 10). En Atenas tanto los animales como los objetos inanimados que habían sido causa de muerte, eran juzgados en el tribunal del Pritaneo. Ver Demóstenes, XXIII (*In Aristocr.*), 76, y cf. Aristóteles, *Const. Aten.* 57, 4, Platón, *Leyes* 873d sigs.; y para la prevalencia de la costumbre, la larga nota de Frazer, *Pausanias*, vol. II, págs. 370-2. Para el carácter filosófico de la discusión, ver Rensi y el *Sophs.* de Untersteiner, págs. 30 y sig.

ron con entusiasmo, e invitaron a voluntarios de todas las ciudades griegas a que se unieran a la nueva colonia, que de esta forma se convertía en una verdadera empresa panhelénica. Todo esto lo cuenta Diodoro, pero Heraclides Póntico, en un estudio de las leyes de los Estados griegos, añadía que Protágoras fue el hombre al que se encomendó la elaboración de un código legal para Turios [9]. Fue una figura familiar para los griegos occidentales, porque también vivió algún tiempo en Sicilia, donde se hizo famoso en su profesión (Platón, *Hip. May.* 282d-e).

Es de escaso interés intentar hacer una lista de sus diversas obras. Diógenes Laercio (IX, 55) ofrece un catálogo, pero muchos de los títulos han debido de ser añadidos arbitrariamente en siglos posteriores. En el siglo v la costumbre de poner título a las obras en prosa estaba en su infancia, y durante mucho tiempo aún los que las citaban tenían que dar un nombre descriptivo a lo que no era más que una sección de un trabajo continuo más largo. Hubo por lo menos dos tratados principales: 1) *Sobre la verdad* (conocido alternativamente, al menos en la última época, por un término de lucha como *Lanzamientos* o *Discursos demoledores*), que es citado así por Platón varias veces; comenzaba con la declaración del «hombre como medida»; 2) *Antilogías* o *Argumentos contrarios.* Otra obra suya parece que fue también *Sobre los dioses,* y es, ciertamente, ineficaz el argüir que, después del primer fragmento agnóstico que se nos transmite de ella, pudiera haber quedado algo que decir sobre el tema. Podría, como ya se ha sugerido (cf. *supra,* pág. 232), haber tratado del valor de los cultos religiosos como parte de la vida civilizada, o tal vez haber sido un tratado antropológico que describiera las formas de creencia y adoración más frecuentes en diversos pueblos. Hay también una referencia a un *Gran Lógos,* que podía ser el mismo que *Sobre la verdad,* y otros numerosos títulos [10].

---

[9] Diod., XII, 10; Heracl. Pónt., Π. νόμων, fr. 150 Wehrli (*ap.* D.L., IX, 50). No parece que haya razón para dudar de la información de Heraclides, aunque es un poco curioso que Diodoro no mencione a Protágoras junto con los demás, en XII, 10, 4. Sobre la fundación de Turios, ver Ehrenberg en *AJP,* 1948, págs. 149-70. Habla del papel jugado por Protágoras, en las págs. 168 y sig.

[10] Para el 'Αλήθεια en Platón, ver *Teet.* 161c, *Crát.* 391c. El título alternativo de καταβάλλοντες aparece en Sexto, *Mat.* VII, 60 (Prot., fr. 1). Wilamowitz (*Plat.,* vol. I, pág. 80, n. 1) niega tajantemente que Eur., *Bac.* 202, sea una alusión que demuestre que era ya corriente en el siglo v, y Gigante afirma (*Nom. Bas.,* pág. 216, n. 2) que «no es meramente posible sino cierto». Sobre Π. τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως, ver *supra,* pág. 71. Para aquellos que estén interesados en esta cuestión menor e insoluble, he aquí una selección. Nestle identificó el Μέγας Λόγος (fr. 3) con el Π. ἀρετῶν; Frey, con el Προστατικός, DK y Untersteiner, con el 'Αλήθεια. Ver Nestle, *VMzuL,* pág. 296 (pero cf. su edición del *Prot.,* pág. 31); DK, II, pág. 264 n.; Unterst., *Sophs.,* pág. 14. Von Fritz (*RE,* XLV. Halbb., col. 920) lo considera una obra independiente. Para Π. τοῦ ὄντος, ver *supra,* pág. 56 y n. 51. Untersteiner (*op. cit.,* págs. 10 y sigs.) tiene una teoría elaborada (caritativamente calificada por Lesky, *HGL,* pág. 344, como «demasiado radical para ser completamente demostrable») de que todos los títulos del catálogo de D.L. se refieren a subsecciones de las 'Αντιλογίαι, que contenían cuatro secciones principales: 1) sobre los dioses, 2) sobre el Ser, 3) sobre las leyes y otros problemas referentes a la *pólis,* 4) sobre las artes (τέχναι, que

Mucha de nuestra información sobre el pensamiento de Protágoras nos viene de los diálogos de Platón, y en consecuencia nuestra valoración de sus realizaciones filosóficas depende, en considerable medida, del valor histórico que estemos dispuestos a concederles. En el debate han intervenido numerosos especialistas y, probablemente, no se conseguirá nunca un acuerdo total. Hay una cosa, sin embargo, que no se puede utilizar contra la veracidad de Platón y es que su objetivo era denigrar o destruir la fama de Protágoras. El respeto con el que trata sus opiniones es más impresionante aún, si se tiene presente su profundo desacuerdo con ellas. En la escena dramática que es uno de los principales encantos del diálogo *Protágoras,* el gran Sofista está retratado en verdad como plenamente consciente de sus propios méritos, con una inocente vanidad y un afán de admiración que divertía a Sócrates y le tentó a una pequeña tomadura de pelo sin mala intención; pero en la discusión él permanece consecuentemente educado frente a una considerable provocación, que incluía argumentos falaces y sin escrúpulos, por parte de Sócrates, desplegando al final, como lo expresa bien Vlastos, una magnanimidad que es «autocomplaciente pero no insincera». Sus propias contribuciones a la discusión se sitúan a un muy alto nivel tanto intelectual como moral, y no dejan duda de la alta estima en que Platón le tenía. Incluso Grote, el principal denostador de Platón por su animosidad y falta de elegancia con los Sofistas (cf. *supra,* págs. 64 y sig.), tuvo que reconocer que «este solo diálogo es suficiente para probar por sí mismo que Platón no concebía a Protágoras ni como un maestro corrompido ni indigno ni incompetente», y concluyó que, sobre los datos del mismo *Protágoras,* el código ético de Protágoras aparece como superior al del platónico Sócrates. «Protágoras —dice Grant— está representado por Platón a lo largo del diálogo exhibiendo un elevado nivel de sentimientos morales», y todo lector sin prejuicios de este diálogo tiene que estar de acuerdo. Von Fritz, después de poner de relieve la elegancia con la que Platón trata la doctrina del «hombre como medida» en el *Teeteto,* añade: «En otros aspectos, también Platón, a pesar de toda su oposición, trató a Protágoras con más justicia que lo hicieron otros de sus oponentes.» A diferencia de Aristófanes que interpretó «el más débil» como «injusto» en la declaración de Protágoras de hacer prevalecer el argumento más débil, Platón nunca acusó ni a él ni a los demás Sofistas de burlarse de las reglas morales [11].

Para muchos, uno de los principales obstáculos para creer en la veracidad de Platón ha sido el discurso en el que Protágoras hace un brillante informe de los orígenes de la sociedad humana deliberadamente expuesto en forma de

---

incluía π. πάλης y π. τῶν μαθημάτων). Uno de los títulos de D.L. es Π. πολιτείας, comúnmente asignado a las ᾿Αντιλογίαι a causa de la escandalosa historia de Aristóxeno (*ap.* D.L., III, 37, y cf. III, 57) de que casi todo lo de la *Politeía* de Platón se encontraba en esa última obra.

[11] Grote, *History* (ed. 1888), vol. VII, págs. 59-62; Grant, *Ethics,* vol. I, pág. 144; von Fritz, en *RE,* XLV. Halbb., col. 917.

mito (*Prot.* 320c-322d), aunque, como él dice (320c), podía igualmente haber sido expuesto como un *lógos* racional sin las adherencias míticas [12]. Lo que no pueden soportar es la afirmación de que el hombre sea la única criatura que cree en los dioses y practica cultos religiosos «por su afinidad con lo divino». Espero haber respondido a esta objeción. Que el instinto de adoración y creencia sea fundamental para la naturaleza humana es un hecho manifiesto, y el atribuirlo a la afinidad divina es justamente lo que cabía esperar de un informe manifiestamente expuesto en la forma de la mitología popular para hacerlo más entretenido (320c) [13]. Que Platón reprodujera la enseñanza de Protágoras con absoluta fidelidad es algo que nunca sabremos con certeza, pero hecha esta salvedad, en la medida en que lo que dice es coherente internamente y no está en contradicción con el resto de nuestra escasa información (y esto creo que es verdad), preferiré hacer uso de ello como lo he hecho en la primera parte de este libro antes que admitir, como tendríamos que hacer si se rechaza el testimonio de Platón, que sabemos muy poco en realidad sobre esta estimulante e influyente figura.

La innovación de Protágoras consistía en labrarse una reputación como pensador político y moral sin apoyar a ningún partido, sin intentar reformas políticas ni buscar el poder para él mismo, sino simplemente dando conferencias y hablando y ofreciéndose a sí mismo como consejero y educador profesional para hacer mejores y con más éxito a los demás tanto en sus carreras personales como políticas. Era una brillante solución para un hombre capaz y ambicioso nacido en una importante ciudad del remoto nordeste, que buscaba ansiosamente la riqueza, la fama y la compañía de iguales a él intelectualmente, pero que sólo podía encontrarlo en las principales ciudades de Grecia donde su status de extranjero le excluía de una participación activa en la vida política. Su carácter evidentemente parecía prevalecer, en las mentes de muchos ciudadanos prominentes de Atenas, sobre los prejuicios contra su profesionalismo, y no pasó mucho tiempo antes de que otros siguieran su ejemplo. (Cf. *supra*, págs. 50 y sig.) El objetivo de su enseñanza era sobre todo práctico, y de acuerdo con las necesidades del momento lo basaba ampliamente en el arte del discurso persuasivo, ejercitando a sus alumnos para argüir a favor de las dos caras de un mismo caso y aportando ejemplos para demostrar su tesis de que existen argumentos contrarios en cada cuestión. El arte de los *lógoi* se adquiría mediante varios ejercicios, que incluían el estudio y la crítica de los poetas (los predecesores de los Sofistas en la educación para la vida), y el análisis y la crítica de las formas usuales de lenguaje. La legitimidad de

[12] Para opiniones sobre la autenticidad del mito, ver las referencias *supra*, pág. 72, n. 21, especialmente para los que se oponen a la mención de la afinidad divina, Havelock, *L.T.*, págs. 408 y sig.

[13] Ver *supra*, págs. 95 y sigs., y mi *In the Beginning*, págs. 88 y sig. Si mi explicación no satisface, los lectores tienen la opción de la de C. W. Müller (*supra*, pág. 233, n. 24).

adoptar uno u otro aspecto de un argumento, según la circunstancias, se apoyaba sobre teorías del conocimiento y del ser que constituían una reacción extrema contra la antítesis eleata de conocimiento y opinión, que eran el uno verdadero y la otra falsa. No existía la falsedad, y nadie podía contradecir a otro o decirle que se quivocaba, porque el hombre era el único juez de sus propias sensaciones y creencias, que eran verdaderas para él en la medida en que le parecían ser así. Ya que no había una verdad absoluta o universal, nadie necesitaba considerar, antes de intentar que un individuo, un jurado o un Estado cambiasen de opinión, si les estaría persuadiendo de un estado de cosas más verdadero o no. La naturaleza personal de nuestras sensaciones no significaba que todas las propiedades perceptibles coexistieran en un objeto externo sino que yo percibo algunas y tú otras. Significaba más bien que no hay una existencia objetiva, sino que llegan a ser tal como son percibidas por el perceptor. Coherente con esto era su ataque a los matemáticos por tratar con abstracciones, describiendo líneas rectas, círculos, etc., como nadie los percibe y como, en consecuencia, no existen (ver vol. II, pág. 493).

Si cada uno de nosotros vive de esta forma en un mundo privado exclusivo suyo, el intento de cambiar el mundo de otro hombre podría pensarse como no sólo exento de objeciones sino imposible. Esta dificultad se supea sustituyendo el criterio de verdad o falsedad por el de ventaja o desventaja, y extendiéndolo por analogía, en el caso de las sensaciones, a que estén sanas o enfermas. El alimento que a un enfermo le sabe desagradable *es* desagradable, para él, pero un médico puede cambiar su mundo de tal manera que a la vez aparezca y sea agradable para él. La doctrina se hace más difícil cuando se aplica a los valores en general. Para ser coherente, Protágoras debe sostener una teoría relativista extrema de los valores, según la cual no sólo la misma cosa o línea de actuación puede ser buena para *A* y mala para *B*, sino que además, y de la misma manera que lo que un hombre cree que es verdadero es verdadero para él, así también lo que cree que es bueno, es bueno para él en la medida en que lo cree así. No tenemos referencias de cómo aplicaba Protágoras esta doctrina a la moralidad individual, pero del Estado dijo ciertamente que cualquier cosa en la que sus costumbres o su política creyesen y que incorporasen en sus leyes era buena para él mientras así lo defendiera. Obvió alguna dificultad, equiparando «justo» o «bueno» con «legal» pero distinguiéndolo de «lo conveniente», que era esa creencia o línea de conducta que *produciría* mejores efectos en el futuro. Lo mismo que el médico, con el consentimiento del paciente, administra un tratamiento que mejorará la condición del paciente (hará que para él las sensaciones parezcan y a la vez sean más agradables), así un Sofista u orador sabio puede, con la aprobación de la ciudad, llevarla por la argumentación y no por la violencia a la genuina creencia en las virtudes de una nueva política que la conducirá (*e.g.*, promoviendo una economía más sana o mejores relaciones con sus vecinos) a una vida más feliz para sus ciudadanos. En la raíz de este curioso argumento está el enorme respeto de Protágo-

ras por las virtudes democráticas de justicia y de respeto a las opiniones de los demás, por el procedimiento de persuasión pacífica como base de la vida en comunidad, y por la necesidad de una vida en común para la supervivencia de la especie humana. La ley y el orden no estuvieron en nuestra naturaleza desde el principio, sino que el acuerdo que los engendró fue el fruto de una amarga experiencia, porque son esenciales para nuestra supervivencia. De ahí se sigue que todos los hombres que actualmente viven en sociedad posean la capacidad para la virtud moral e intelectual, y que aquellos en los que esté insuficientemente desarrollada deban ser castigados, si la persuasión no basta, porque el castigo está previsto que sea un medio entre otros para la educación en la virtud.

En vano se esperaría un espíritu religioso en un hombre de esa opinión, y Protágoras confesó que sobre la existencia de los dioses él personalmente lo único que podía hacer era suspender el juicio. Esto no excluirá un interés por los fenómenos de la creencia y adoración religiosas, y con su convicción del valor para la sociedad de una costumbre y de una ley establecidas, creía probablemente que este *nómos* («porque», como decía Eurípides, «creemos en los dioses por *nómos*») debía ser desarrollado lo mismo que otros. Los dioses, después de todo, existían para los que creían en ellos.

Debe añadirse aún una palabra sobre Protágoras como crítico literario. Hay datos independientes de Platón y Aristóteles de que su crítica de la poesía no se limitaba a la pedantería gramatical o a la moralización. Un papiro del siglo I d. C. aproximadamente, que contiene comentarrios sobre la *Ilíada* XXI, lo presenta examinando la intención del poeta y la estructura del poema de una forma sorprendentemente moderna. «Protágoras —según el comentario— dice que la finalidad del episodio que sigue inmediatamente a la lucha entre el río Janto y los hombres mortales es cortar la batalla y hacer una transición a la teomaquia, y tal vez también el glorificar a Aquiles y...» [14].

2. Gorgias

El otro gran miembro de la primera generación de Sofistas, casi exactamente contemporáneo de Protágoras, fue Gorgias, hijo de Carmántides. Aunque era griego occidental, era también un jonio, porque su ciudad, Leontinos, en Sicilia, era una colonia de la calcídica Naxos en el Este de la isla. Nació alrededor del 490 o pocos años después, y todas las fuentes coinciden en que llegó a una edad avanzada: sus informes oscilan entre el 105 y el 109 [15]. La tradición

[14] *Oxy. Pap.*, vol. II, pág. 221. Ver Gudemann en *RE*, 2. Reihe, III. Halbb., col. 640.

[15] Para las fuentes, ver Untersteiner, *Sophs.*, pág. 97, n. 2. Platón (*Apol.* 19e) habla de él como aún activo en el 399, y, según Pausanias (VI, 17, 9, DK, A 7), podría parecer que terminó sus días en la corte de Jasón, que llegó a tirano de Feras en Tesalia alrededor del 380. (Platón,

dice que fue alumno de Empédocles (vol. II, pág. 147), y esto es probable, aunque puede que fuese sólo unos pocos años más joven. Platón (*Menón* 76c) saca a relucir su nombre a propósito de la referencia que hace teoría de Empédocles de los poros, y tal vez deba también a Empédocles algo de su interés por las artes del discurso persuasivo y de la medicina. Su hermano Heródico fue también médico, y él declaraba que era útil para la medicina aplicar sus dotes de persuasión a los pacientes recalcitrantes de su hermano o de otros médicos [16]. Y era imposible que no hubiera estado en contacto con los retóricos siracusanos Córax y Tisias (con los que Platón lo relaciona, *Fedro* 267a), y su propia oratoria era del tipo siciliano florido: su nombre no va unido, como los de Protágoras y Pródico, a los estudios lingüísticos de *orthoépeia* y de «corrección de los nombres» (cf. *supra,* pág. 204). Como otros oradores Sofistas, era un itinerante, que trabajó en varias ciudades, hizo demostraciones públicas de su destreza en los grandes centros panhelénicos de Olimpia y de Delfos, y cobraba honorarios por su enseñanza y por sus actuaciones. Existen informes de que visitó, además de Tesalia, Beocia y Argos (donde fue mal recibido y se prohibieron sus lecciones) [17]. Una especialidad de sus demostraciones consistía en invitar al auditorio a que le hiciera preguntas diveras y replicar breve a inmediatamente. Cuando llegó a Atenas en el 427, como jefe de una embajada de Leontinos, tenía ya alrededor de los sesenta años, y tomó la ciudad como por asalto con su nuevo estilo de oratoria, a la vez que ganaba considerables sumas por sus actuaciones especiales y por sus clases a la juventud (cf. págs. 50 y 181, n. 11).

Sus obras escritas incluían *Téchnai,* manuales de instrucción retórica, que puede que consistiesen, en gran medida, en modelos para aprenderse de memoria, de los cuales podrían ser ejemplos el *Encomio de Elena* y la *Defensa de Palamedes* (frs. 11 y 11a) que se conservan [18]. Estaban, además, sus propios discursos, epidícticos, políticos y otros. Aristóteles cita la introducción a su *Discurso Olímpico,* cuyo tema era la unidad helénica (frs. 7-8a), que también abordó en su *Oración fúnebre* por los atenienses caídos en la Guerra del Peloponeso (frs. 5a-6). Hay también en Aristóteles una breve cita de su *Encomio de los eleos* (fr. 10), y el *Discurso Pítico* se menciona en Filóstrato (I, 9,

Menón 70b, lo presenta como una figura casi familiar en Tesalia hacia el 402.) Ateneo (505d, A 15a) cuenta una historia que, de ser verdad, significaría que vivió lo bastante para leer la caracterización que hace Platón de él en el *Gorgias,* escrito probablemente sobre el 385 (Dodds, *Gorg.,* págs. 24 y sigs.).

[16] No existe la menor prueba a favor de la descabellada idea de Schmid de que Empédocles debió su fama, como maestro de retórica (ver vol. II, pág. 147), a su brillante alumno (*Gesch.,* 1.3.1., pág. 58, n. 4). Ver Classen en *Proc. Afr. Cl. Ass.,* 1959, págs. 37 y sig. Respecto a la ayuda prestada por Gorgias a los médicos con su «maestría» en la retórica, ver Platón, *Gorg.* 456b. Su interés por la teoría de los πόροι lo menciona también Teofrasto (Gorg., fr. 5 DK).

[17] Ver Untersteiner, *Sophs.,* pág. 93 y notas, y Schmid, *Gesch.,* 1.3.1., pág. 59, n. 10.

[18] Sobre estas dos obras, ver *supra,* pág. 192 y n. 38.

4, A 1). El único fragmento considerable que se conserva es uno de la *Oración fúnebre,* citado por un escritor posterior para ilustrar su estilo retórico (fr. 6), discurso que Aristóteles estigmatiza más de una vez como de mal gusto (frs. 15 y 16). Aparte de los discursos tenemos paráfrasis del tema del irónico tratado *Sobre la Naturaleza* o *Sobre el No-ser,* en el que actúa de detonante frente a las tesis eleatas.

Todos los Sofistas se dedicaron al descrédito de sus competidores. Protágoras los acusaba de gastar el tiempo de sus alumnos en una especialiación inútil, y Gorgias (sin duda teniendo presente a Protágoras en particular) negaba toda intención de enseñar *aretḗ.* «¿Y qué hay de los Sofistas —pregunta Sócrates a Menón—, que son los únicos que profesan enseñarla? ¿Crees tú que lo hacen?» Y la respuesta es (*Menón,* 95c): «Lo que yo particularmente admiro en Gorgias es que jamás se le oye afirmar eso; en realidad se ríe de los demás cuando lo dicen. En su opinión, su oficio consiste en hacer oradores más hábiles.» En todo caso, no existía una cosa, *aretḗ,* cuya esencia pudiera conocerse y definirse (cf. *supra,* págs. 248 y sig.). Lo que era virtud en un esclavo no lo sería en un hombre de Estado, y el mismo comportamieno podría ser en unas circunstancias señal de virtud y en otras no. Pero si lo único que pretendían era hacer de sus alumnos maestros del arte de la persuasión, ésta, decía, era la reina de las ciencias y tenía todas las demás bajo su poder. ¿De qué serviría la destreza del cirujano, si el paciente no quisiera someterse a su bisturí? ¿De qué serviría conocer la mejor política para la ciudad, si no se pudiese persuadir a la Asamblea para que la adoptase? La destreza en los *lógoi* era el camino para el poder supremo. Podía ser también el arte del engaño, pero el mismo engaño, decía Gorgias, puede emplearse en una causa buena, como la poesía —especialmente la tragedia— nos enseña (fr. 23). Puede, pero no debe. Ésta es la esencia de la queja de Platón, cuya verdad emerge no sólo de sus críticas sino también de composiciones que quedan del propio Gorgias, a saber, que el arte de Gorgias era moralmente neutral, se refería a los medios, no a los fines. Él mismo fue un hombre recto, a quien no gustaría ver su enseñanza mal empleada [19], y así, después de que ha declinado toda responsabilidad en ello, el Sócrates de Platón es capaz de forzarle a una contradicción. No puede negar que lo bueno y lo malo formen parte de la materia de la misma retórica, y por eso supone que a un alumno le hablará acerca de ello «si es que él no lo sabe ya» —y si lo admite carece de sentido su negativa

[19] Calógero, en *JHS,* 1957, afirma incluso haber encontrado el principio socrático de que nadie obra mal voluntariamente, y la idea de la *psychḗ* como sede de la conciencia y del principio moral, en esos egregios documentos del arte persuasivo, el *Encomio de Helena* y la *Defensa de Palamedes.* Respecto a lo primero, la postura de Sócrates consistía en que el mal obrar sólo podía deberse a ignorancia del bien, y que la mejor cura era el conocimiento; la de Gorgias, en que no existía esa cosa llamada conocimiento, y que la conducta del hombre estaba en manos del persuasor más poderoso, aunque no tuviera escrúpulos. No veo ningún parecido.

de que enseña *aretḗ* [20]. Lo hace sólo, por supuesto, porque se ve arrinconado, y no podemos estar seguros de que en la vida real él hubiera dicho semejante cosa. En cualquier caso, aunque la retórica formaba parte del currículum de todo Sofista, Gorgias debe de haberla puesto más llamativamente en su escaparate que cualquier otro. Él consideró el poder de persuasión como fundamental en cualquier terreno, en el estudio de la naturaleza y de otros temas filosóficos no menos que en los tribunales de justicia o en la arena política. Lo único esencial para este arte era el sentido de la ocasión, *kairós*, el momento justo o la oportunidad, porque, como Disraeli sabía también, «la oportunidad en una asamblea popular tiene, a veces, más éxito que los esfuerzos más serios de investigación y de razón» [21]. El orador debe adaptar sus palabras al auditorio y a la situación [22]. Fue el primero en escribir sobre esto, dice Dionisio de Halicarnaso, aunque ni él ni nadie después lo haya desarrollado todavía como *technḗ* [23].

Sus prácticas retóricas se apoyaban en una filosofía relativista semejante a la de Protágoras y se justificaban por ella. Si hubiera alguna verdad universalmente válida que pudiera comunicarse a otro, entonces no hay duda de que sólo esta verdad, apoyada en una evidencia incontrovertible, debería ser comunicada.

---

[20] La rectificación de Gorgias levantó, naturalmente, discusiones. Jöel (*Gesch.*, pág. 669) dirigió su atención no sólo hacia Platón, *Gorg.* 460a, sino también hacia el epitafio escrito por su sobrino-nieto Eumolpo para su estatua en Olimpia (mencionado por Pausanias, VI, 17, 7 = DK, A 7, y descubierto en 1876). Este epitafio habla de él como del que «había inventado la mejor τέχνη para el entrenamiento del alma para la palestra de la virtud» (ἀρετῆς ἐς ἀγῶνας). Rensi, citado por Untersteiner (*Sophs.*, pág. 182), lo fuerza para buscar un acuerdo con la rectificación, por medio de una distinción, más bien artificial (para su tiempo), entre la exposición teorética y el entrenamiento práctico. Schmid (*Gesch.*, págs. 66 y sig.), apoyándose en la retórica algo hinchada del *Epitáphios*, afirma que Gorgias creyó que la ἀρετή era «im vollen und höchsten Sinn» un regalo de los dioses, aunque en el mismo párrafo dice que, mientras para Protágoras αἰδώς y δίκη formaban parte del orden divino, para Gorgias ¡eran humanos y mutables! ¿No eran, en su opinión, ἀρεταί? Yo me he aventurado a conectar la rectificación, con esta negativa de que existiera la *aretḗ* como algo singular.

[21] Citado por Robert Blake, *Disraeli*, pág. 266.

[22] En el vol. II de su autobiografía, Lord Russell describe su visita a Rusia inmediatamente después de la Segunda Guerra Mundial. Habla del enorme horror con el que observó la crueldad, la persecución y la pobreza, el espionaje y la hipocresía que prevalecían. La impresión, dice, era casi superior a lo que él podía soportar. Más tarde, en ese mismo año, cuando se dirigía a China, el inglés del barco le rogó que les diera una conferencia sobre la Rusia soviética y, prosigue (pág. 125), «a la vista de la clase de gente que era, dije sólo cosas favorables sobre el gobierno soviético». Esto parece una buena ilustración sobre la actitud de Gorgias respecto a la verdad y al *kairós*.

[23] Dion. Hal., *De comp. verb.* 12 (Gorg., fr. 13). En Filóstrato, 1, 1 (A 1a) ἐφιεὶς τῷ καιρῷ se refiere únicamente a sus dotes de improvisación —«confiando en la inspiración del momento», como dice la traducción de Loeb—. Algunos han dado gran importancia a su «καιρός-Lehre», en el cual, entre otras cosas, ven la influencia de la medicina. Ver Schmid, *Gesch.*, 1.3.1., págs. 58, n. 5, 65 con n. 2, y 24, n. 3 (Protágoras); Nestle, *VMzuL*, págs. 316 y sig.; Shorey, *TAPA*, 1909.

> Si todo el mundo tuviera memoria de las cosas pasadas, conciencia de las que están sucediendo en el presente y previsión de las futuras... [24]. Pero tal como están las cosas, no hay manera fácil ni de recordar el pasado ni de examinar el presente ni de adivinar el futuro, de tal forma que, sobre la mayoría de las cuestiones, los hombres sólo tienen a la opinión para ofrecerla a la mente como consejera; y la opinión es resbaladiza e insegura (*Hel.* 11).

Para expresar con toda la fuerza intelectual a su disposición esta tesis de que todos nosotros estamos a merced de la opinión y de que la verdad es para cada uno de nosotros aquello de que podemos persuadirnos a creer, lo expresa en la forma filosófica de un desafío a la tesis eleata de un ser único e inmutable comprendido por una razón infalible, como opuesto al cambiante mundo de las apariencias, o de la opinión, que era irreal. Nada *es* en el sentido en que Parménides usa el verbo, es decir, existe a la vez como una inmutable realidad y como objeto del conocimiento humano. Si existiera tal realidad no podríamos alcanzarla, y aunque pudiéramos, nunca podríamos comunicar nuestro conocimiento a otros. Vivimos en un mundo en el que la opinión *(dóxa)* es lo supremo, y no hay más alto criterio por el cual se pueda verificar ni a la inversa. Esto deja al orador Sofista, maestro en el arte de la persuasión tanto privada como pública, al mando de todo el campo de la experiencia, porque la opinión siempre se puede cambiar. Sólo el conocimiento, basado en pruebas inquebrantables, podría resistir los ataques de *peithṓ*, pero no sucede así. Ésta era, a los ojos de Platón, la mayor herejía, y debería dedicar sus mejores esfuerzos para destruirla. Debe mostrar, en primer lugar, que existe algo como la verdadera y la falsa opinión. Después, ya que son *solamente* opiniones, y la verdadera será tan vulnerable como la falsa según las astucias del persuasor, debe restablecer el criterio del juicio y demostrar que la opinión puede convertirse en conocimiento «con discriminación de la razón» (*Menón* 98a).

La influencia de Gorgias fue considerable, sobre todo, por supuesto, en el estilo literario, en el que se dejó sentir por escritores tan diversos como el historiador Tucídides y el poeta trágico Agatón. (Para Agatón, ver Platón, *Banqu.* 198c.) Su más famoso alumno fue Isócrates. Entre otros de los que se ha dicho que o bien fueron sus alumnos o bien estuvieron bajo su influencia están Antístenes y Alcidamante, y más dudosamente Licofrón, Pródico e Hipócrates el gran médico; y entre los políticos activos Pericles, Alcibíades, Critias, Próxeno y Menón.

---

[24] La apódosis, que aquí se omite, es incierta en cuanto al texto y al significado. Para las diferentes soluciones, ver DK, *ad loc.*, y Untersteiner, *Sof.*, fasc. II, págs. 101 y sig. No afecta a la cuestión principal, de que el conocimiento es en general imposible, y que la única guía es la opinión falible. Cf. fr. 11a, § 35, citado *supra*, pág. 182.

3. Pródico

A cualquier lector de Platón el nombre de Pródico inevitablemente le sugiere, más que otra cosa, la imagen del profesor desdichado, «sufriendo atroces dolores» (como sugiere el nombre de Tántalo), echado en su cama, envuelto en mantas y pieles de oveja («y muchas»), apenas audibles sus palabras por el tono bajo de su voz en una pequeña habitación de la casa de Calias donde peroraba a un selecto grupo de oyentes. Pintar semejante cuadro, pensaba Sidgwick, fue un acto de «refinada barbarie» por parte de Platón, mientras que Jöel, dando por verdadera la imagen de Platón, negaba que esta miserable criatura pudiera haber sido el autor del famoso relato de Heracles en la encrucijada [25]. Para la psicología de Jöel, el que escribiera sobre Heracles debería envolverse a sí mismo en pieles de León, no de oveja. De cualquier forma, ya que no disponemos de otros datos sobre la personal idiosincrasia de Pródico, somos libres de aceptar los de Platón si queremos, como una amable exageración (así al menos me parece a mí) de rasgos genuinos.

Había nacido en la ciudad jónica de Yulis en Ceos, isla de las Cícladas, la patria del poeta Simónides, como Sócrates le recuerda al analizar las obras de ese poeta (Platón, *Prot.* 339e sigs.). El *Suda* (DK, A 1) le llama más bien vagamente contemporáneo de Demócrito y Gorgias, lo cual da aproximadamente entre el 490 y el 460 como fecha de su nacimiento; pero debió de haber estado más próximo al segundo, porque el *Protágoras* nos dice que era mucho más joven que Protágoras. Uno cree como más acertado, con Mayer (*Pród.* 3) y otros, entre el 470 y el 460. Era pues, pocos años mayor que Sócrates, y todo lo que se puede decir sobre la duración de su vida es que le sobrevivió, porque junto con Gorgias e Hipias está mencionado en tiempo presente en Platón (*Apol.* 19e). Platón dice que venía con frecuencia a Atenas en misiones oficiales desde Ceos, e igual que Gorgias aprovechó la oportunidad de ganar algún dinero declamando sus composiciones en público e instruyendo a los jóvenes. Si aceptamos la obvia fecha dramática para el *Protágoras,* debe de haber sido bien conocido en Atenas antes del comienzo de la guerra del Peloponeso, y Aristófanes pudo hacer reír al mencionar su nombre en el 423 y en el 414 [26].

Fue un Sofista en el pleno sentido de educador que ejercía su profesión libremente, y su nombre está asociado con el de Protágoras en la enseñanza del arte de triunfar en la política y en la vida privada. Parece que se extendió una broma sobre la diferencia entre sus lecciones de una dracma y las de cincuenta dracmas (¿sería un curso? Ver pág. 52, n. 35) sobre semántica. En el *Crátilo* (384b), Sócrates dice que si él hubiera podido permitirse el pago de

[25] Platón, *Prot.* 315c-d; Sidgwick, en *J. Philol.,* 1873, pág. 68; Jöel, *Gesch.,* pág. 689.
[26] Platón, *Hip. May.* 282c; Aristófanes, *Nubes* 361 y *Aves* 692.

cincuenta dracmas, ahora sería un experto consumado en la «corrección [*o* exactitud] de los nombres», pero que desgraciadamente había tenido que contentarse con la lección de una dracma. Aristóteles (*Ret.* 1415b12), al aconsejar sobre como atraer la atención de un auditorio aburrido mediante algún dicho efectista, dice que Pródico llamaba a esta forma de despertar el interés «intercalar la oración de las cincuenta dracmas cuando el auditorio comenzaba a dar cabezadas».

Como uno más de los presentes en la reunión de Sofistas que se describe en el *Protágoras,* toma parte en la conversación en varios puntos en los que el énfasis se pone principalmente en algún irónico comentario de su insistencia acerca de sutiles distinciones de significado entre palabras comúnmente tenidas por sinónimas. Sócrates (de cuyas relaciones con Pródico ya se ha dicho algo, (cf. *supra,* págs. 220 y sig.) se llama a sí mismo su alumno en este arte, y en muchas partes del diálogo habla de él como de un hombre de «inspirada sabiduría», la cual piensa que debe ser «antigua y dada por los dioses, que se remonta a Simónides o incluso más allá». En el *Menón* habla también de sí mismo como que había sido educado por Pródico, así como Menón por Gorgias, y en el *Cármides* dice que ha oído «innumerables veces» a Pródico hacer distinciones sobre los nombres. En el *Hipias Mayor* lo llama su amigo, colega o compañero. En el *Teeteto* después de explicar su habilidad mayéutica para ayudar en los dolores del parto a hombres cuyas mentes están preñadas de ideas, añade que cuando ha juzgado que la gente no estaba preñada (es decir, presumiblemente, que no tenían ni una buena idea en su cabeza), y que en esas condiciones no tenían necesidad de él, a muchos de ellos se los pasaba a Pródico o a otros «hombres extraordinariamente sabios» que eran más apropiados para ayudarles. La inferencia no es halagadora. Indudablemente Sócrates pensaba en su propia dialéctica, según la cual un hombre ayuda a otro a madurar y formular sus propias ideas, como único método genuinamente filosófico, y esto implica que la educación sofista, ejemplificada por Pródico, trata al alumno más como un receptor pasivo de hechos o teorías prefabricados. En el *Laques,* por otra parte, es Laques quien, en oposición a Sócrates, menosprecia el talento de Pródico como «la clase de sabiduría que corresponde a un Sofista más que a un hombre de Estado». Es prácticamente imposible sacar de los matices de los retratos literarios de Platón un informe prosaico y convencional de las relaciones entre los dos hombres, o al menos está en gran medida a merced de las impresiones subjetivas. No hay duda de que Sócrates tuvo estrechas relaciones personales con él, asistió a sus lecciones sobre la importancia de usar con precisión las palabras, y (yo diría) sintió una cierta afección por su profesoral credulidad. Para Sócrates, como para Confucio (cf. *infra,* pág. 460, n. 117), el lenguaje correcto, «la rectificación de los nombres», era el prerrequisito para vivir correctamente e incluso para el gobierno eficaz, y muy bien pudiera ser que esta verdad se esbozara por primera vez en él al oír el discurso de una dracma de Pródico. Pero Pródico, aunque

su enseñanza lingüística indudablemente incluía distinciones semánticas entre términos éticos, se detuvo en el umbral. Fue como los oradores que «cuando han aprendido los conocimientos preliminares para la retórica piensan que han descubierto la retórica misma, y que enseñándolos a otros creen que les han dado una completa instrucción en retórica» (*Fedro* 269b-c). El arte completo de los *lógoi* incluye nada menos que toda la filosofía [27].

Se podría suponer por lo que dice Platón que la esencia de la enseñanza de Pródico era la lingüística. «La corrección de los nombres» era el fundamento de todo lo demás (*Eutid.* 277e). La *Suda,* sin embargo (A 1, DK), lo clasifica como «filósofo de la naturaleza y Sofista», y Galeno (ver DK, 24 A 2) lo incluye en una lista un tanto indiscriminada de «escritores *Sobre la Naturaleza*», junto con Meliso, Parménides, Empédocles, Alcmeón, Gorgias «y todos los demás». Esto encuentra una cierta confirmación contemporánea en Aristófanes, que en las *Nubes* (360) lo llama μετεωροσοφιστής, un «experto en astronomía» [28], y en las *Aves* (692) le supone autor de una cosmogonía. Galeno menciona un escrito suyo *Sobre la naturaleza del hombre,* en la que aplicó sus intereses lingüísticos a términos fisiológicos, insistiendo en que la palabra *phlégma* debería aplicarse al humor cálido a causa de su conexión etimológica con el verbo *flégesthai* «quemar», y reservando el nombre *blénna* para el humor frío comúnmente llamado *phlégma* [29].

Contamos, al menos, con el contenido, aunque no con las palabras reales, de una *epídeixis* de Pródico, que parece garantizar su autenticidad por ser exactamente la clase de asunto que cabría esperar que compusiera un Sofista para declamar ante una audiencia popular, conteniendo elementales lugares comunes

[27] Otras referencias para este párrafo: Platón, *Prot.* 341a, 315e; *Menón* 96d; *Cárm.* 163d; *Hip. May.* 282c; *Teet.* 151b; *Laques* 197d. El estar o no de acuerdo con Jöel y con Momigliano (ver este último en *Atti Torino,* 1929-30, pág. 104) en que el «mito» de Pródico como maestro de Sócrates sea de origen cínico depende, por supuesto, de la elección que uno haga al interpretar las muchas referencias a sus relaciones que, dado que proviene de Platón, están libres de sospecha respecto a tal origen. Sin embargo, Momigliano va más allá de lo que yo me he aventurado a ir aquí, al atribuir a Pródico conciencia de las consecuencias de su enseñanza semántica en cuanto afectaba tanto a la ética como a la epistemología, aproximándolo de esa forma mucho más a Sócrates. (Sobre esto, ver *supra,* págs. 221 y sig.) Decir que eso le llevó a renunciar al escepticismo y al relativismo de sus hermanos sofistas sería hacerle un cumplido que yo me inclinaría a reservar para Sócrates. Para un resumen del retrato socrático-platónico de Pródico, ver también Mayer, *Prod.,* págs. 18-22, que pensó que el *Protágoras* distorsionaba, caricaturizaba e ironizaba; en todas partes Platón reconoce el valor científico del procedimiento de Pródico.

[28] No se puede desechar esto por completo, apoyándose en que aplicó el mismo término a Sócrates, ya que es totalmente verosímil que Sócrates, en sus primeros años, estuviera, de hecho, marcado por un interés por la filosofía natural, que pudiera ofrecer, efectivamente, algún apoyo a la descripción. (Ver *infra,* págs. 399 y sigs.) Respecto a la referencia de Cicerón a Pródico, además de a otros Sofistas, como que habían escrito *etiam de natura rerum,* ver *supra,* pág. 55. Gelio, por otra parte, lo opone a Anaxágoras como un *rhêtōr,* no un *physicus* (XV, 20, DK, A 8).

[29] Galeno, *De virt. phys.* III, 195 Helmreich (Pródico, fr. 4). Galeno añade una referencia a sus innovaciones lingüísticas como descritas por Platón.

a través del medio fácilmente asimilable de una fábula sobre una de las figuras más populares de la leyenda. Su influencia ha sido sorprendentemente grande. Jenofonte la describe como «la composición sobre Heracles que declamó ante muchedumbres», y pone el informe en boca de Sócrates como un contrapeso al hedonismo y sensualidad de Aristipo. Al final, Sócrates dice que lo que ha dado es «poco más o menos el relato de cómo Pródico expuso la lección de educación que la Virtud dio a Heracles; si bien él adornó sus pensamientos con palabras más solemnes y más magníficas aún que las que yo ahora uso». Se trata presumiblemente del trabajo al que se refiere Platón cuando habla del «magnífico Pródico» que había escrito un elogio en prosa de Heracles (*Banquete* 177b). Aun siendo impecables sus pensamientos y sentimientos, pocos estarían de acuerdo hoy día con el entusiasta elogio de Grote, que comienza:

> ¿Quién no ha leído la conocida fábula titulada «Heracles en la encrucijada»...? ¿Quién no sabe que su intención expresa es despertar la imaginación de los jóvenes en favor de una vida de trabajo por objetivos nobles, y contra una vida de molicie? Si es de una simplicidad y de un efecto sorprendentes aun para un lector moderno ¿con cuánta más fuerza debió de haber influido en un auditorio para cuyas creencias estaba especialmente adaptada, al ser acentuada por las expansiones orales del autor?

Se trata, según Grote, de una reivindicación de Pródico y de una advertencia contra la excesiva confianza en las sarcásticas observaciones de Platón. Pero podría decirse, más bien, que si toda la enseñanza de los Sofistas fuese como ésta, confirmaría la opinión expresada por Platón en la *República* (493a) de que la pretendida sabiduría de los Sofistas se reducía a una repetición de las opiniones o convicciones que el vulgo expresa en reuniones o asambleas [30]. No es necesario repetir todos los detalles del ya conocido relato. Cuando el joven Heracles estaba sumido en la reflexión sobre qué camino había de seguir en su vida, se le acercan dos mujeres altas que representan a la Virtud y la Maldad (o Vicio) y que intentan ganar su voluntad. Cada una de ellas está convenientemente descrita: la Virtud era hermosa y de noble aspecto, su cuerpo vestido de pureza y sus ojos llenos de pudor, sugiriendo con todo su aspecto el autocontrol, mientras que la Maldad era llena de carnes y de morbidez, con una compostura poco natural, ojos de par en par, y un vestido que, en lugar de cubrir, transparentaba sus encantos. La Maldad es la primera que

[30] Grote, *History* (ed. 1888), vol. VII, pág. 57. Para una crítica más equilibrada, ver Grant, *Ethics*, vol. I, págs. 145 y sig., que hace algunas observaciones contundentes. Esto no significa negar que pudo haber llegado a ser, como la llama Schmid, «Una de las piezas más influyentes de la literatura universal» (*Gesch.*, pág. 41; ver su n. 9 para la bibliografía). Su idea básica de la elección de dos modos de vida, el camino de rosas y la ardua subida hacia la virtud, se encuentra ya en Hesíodo (*Trab.* 287-92). El artículo de Schulz, «Herakles am Scheidewege», en *Philol.*, 1909, va más allá en lo que se refiere a las afinidades míticas del cuento, en especial a su relación con el símbolo Y como *a)* una encrucijada, y *b)* como el árbol de la vida.

habla, y pueden imaginarse los placeres y las facilidades que promete. La Virtud, en cambio, promete una vida de severa disciplina, trabajo duro y sencillez, que, no obstante, se verá recompensada con el honor, la verdadera amistad y, si lo desea, riqueza y poder, que únicamente pueden ganarse mediante el sudor y el duro trabajo. Por el contrario, la ociosidad, el placer y el vicio debilitarán su cuerpo y destruirán su mente. Sus últimos años serán una cruz para él, mientras que si sigue la virtud podrá disfrutar de la memoria de sus pasadas glorias y gozar de la felicidad que sus esfuerzos han merecido [31].

El punto de vista de Pródico, como el de los demás Sofistas, era humanista, y adoptó una postura sobre la religión claramente naturalista (cf. *supra*, págs. 235 y sigs.). Su teoría consistía en que el hombre primitivo, a quien la naturaleza en muchos aspectos le parecería hostil, estaba tan impresionado con los dones que le ofrecía para el mantenimiento de su vida, para el bienestar y el placer —tales como el sol, la tierra y el agua, el aire y el fuego, los alimentos y el vino—, que creyó que se debían o bien al descubrimiento y especial regalo de seres divinos, o bien que ellos mismos encarnaban la divinidad. Esta teoría fue notable no sólo por su racionalismo, sino por el mérito adicional de descubrir una estrecha relación entre la religión y la agricultura.

Los únicos títulos que conservamos de obras de Pródico son: *Sobre la Naturaleza*, *Sobre la naturaleza del hombre* y *Hôrai*. A propósito de ellas debemos recordar lo que ya queda dicho (cf. *supra*, pág. 258) acerca de la dudosa autenticidad de los títulos en general. En cuanto a las *Hôrai*, algunos han pensado que eran un trabajo general que incluía, como secciones internas, sus opiniones sobre la naturaleza, el hombre y otras cosas, su teoría sobre el origen de la religión, un panegírico sobre la agricultura que derivaba a pensamientos

[31] El texto completo, reproducido por Jen., *Mem.* II, 1, 21-34, figura como el fr. 2 en DK. Pertenece a una obra titulada *Hôrai*, título de dudoso significado que, si se debía al autor mismo (Lesky, *HGL*, pág. 348), sin duda hallaría su justificación en algún lugar de la misma obra. Sobre este trabajo, ver especialmente Nestle en *Hermes*, 1936, y H. Gomperz, *S. u. R.*, págs. 97-101. Jöel adoptó la opinión contraria, que en general no se ha seguido, de que esta obra alegórica no era en absoluto de Pródico, sino de Antístenes, y apropiada a su carácter cínico. (Ver su *Gesch.*, págs. 686-9.) Esto se ve refutado por una referencia a ella en un escolio a Aristófanes (Pródico, fr. 1), cuya independencia parece asegurada por su mención del título y de la elección final de Heracles, que no se encuentra en Jenofonte. Por supuesto, no hay modo de saber hasta qué punto Jenofonte ha sido fiel al original. Yo he aventurado lo que puede no ser más que una opinión. Grote, Grant y Untersteiner (*Sophs.*, pág. 207) lo consideran también sustancialmente auténtico; otros (Wecklein, Blass, Schacht, y Mayer en *Prod.*, págs. 8 y sig.) suponen que manejó la alegoría muy libremente. En relación con esto, se ha llamado la atención sobre el uso de palabras de significado muy próximo, que algunos han relacionado con la «sinonímica» de Pródico, el cual insistía en que no se deberían usar dos palabras como si tuvieran significados idénticos. Ver Spengel, en Gomperz, *S. u. R.*, pág. 101, n. 225, y Mayer, *Prod.*, págs. 10 y sig. Aunque tales argumentos nunca pueden conducir a certeza, Spengel y Gomperz añaden algo más. La primera serie citada de nombres (κατασκοπεῖσθαι, ἐπισκοπεῖν, θεᾶσθαι, ἀποβλέπειν) ni tiene ni aparenta tener el mismo significado, pero da la impresión de estar cuidadosamente escogida para su contexto.

sobre la virtud moral y la educación requerida para alcanzarla, e incluso la doctrina de los sinónimos [32].

Finalmente pueden mencionarse las referencias a Pródico en dos diálogos pseudo-platónicos. Su fecha es incierta, y las opiniones que le atribuyen no pueden considerarse rigurosamente ciertas. En el *Erixias* (397d sigs.) se cuenta que dijo que la riqueza, como todo lo demás, era un bien para los hombres honrados e inteligentes que sabían como usarla correctamente, pero que era un mal para los hombres ignorantes y malos. Si dijo esto, está en sorprendente armonía con Sócrates, que lo defiende en el *Menón* (87e sigs.), aunque el autor del *Erixias* lo presenta como participando de la mala acogida que se tributaba a los Sofistas, ya que a todos les pareció que hablaba necedades. Pero la tesis misma era probablemente un lugar común, y en el *Anónimo de Jámblico* (DK, vol. II, pág. 401, 16-19) aparece algo por el estilo. En el *Axíoco* (366c sigs.), «Sócrates», después de algunas críticas toscas y mal redactadas sobre la avidez de dinero de Pródico, dice que, en una *epídeixis* que tuvo lugar en la casa de Calias, le oyó dar rienda suelta a comentarios tan deprimentemente pesimistas sobre la vanidad de la vida, que él mismo sintió unos enormes deseos de morir. La mención de una *epídeixis* es circunstancial, y la alusión que se hace en el *Protágoras* a Pródico como Tántalo, junto a la postración de su estado (hasta que los demás le sacaron de él), puede sugerir que era propenso al pesimismo [33]. Después de decir todo esto, sin embargo, los dos únicos aspectos de su enseñanza sobre los que sabemos lo suficiente para que tengan un interés filosófico, son su pasión por el exacto uso del lenguaje y su teoría sobre el origen de la religión.

4. Hipias

Hipias, hijo de Diopites, fue otro de la primera generación de Sofistas, contemporáneo de Sócrates más que de Protágoras y Gorgias. Su hija, al enviudar, se casó con Isócrates ya de avanzada edad [34]. La única fuente para su datación es Platón, que dice simplemente que era mucho más joven que

[32] Ver Untersteiner, *Sophs.*, págs. 207 y (para la reconstrucción de Nestle) 225, n. 74. Para Untersteiner, las *Hôrai* eran «su obra más grande, en la cual el ciclo de las cosas y la ley ética que lo gobierna todo encontraban una de sus visiones unificadoras». Esto sería difícil de justificar. Su insistencia sobre el correcto uso de las palabras impregna naturalmente toda su obra, pero es claro, a partir de Platón, que la instrucción sobre el tema se daba en lecciones o series de lecciones aparte. La inclusión de la alegoría de Heracles implica, como dice francamente Gomperz (*S.u.R.*, págs. 100 y sig.), la hipótesis de que una parte importante de la descripción que Jenofonte hace de ella como si se tratase de una *epídeixis* es ficción.

[33] H. Gomperz mantiene una larga discusión sobre ambos pasajes en *S. u. R.*, págs. 102-110. Para el primero, ver también las referencias en Untersteiner, *Sophs.*, pág. 226, n. 82.

[34] Para las fuentes, ver DK, A 3 y 4.

Protágoras [35], lo que hace suponer que vivía aún en el 399. Procedente de Élide, era, a diferencia de los demás Sofistas, un dorio, como ha observado Nestle (*VMzul,* pág. 360), y por eso viajó más a las ciudades dorias que a Atenas, la mayor parte de las veces a Esparta (Platón, *Hip. May.* 281b), pero también a Sicilia (*ibid.* 282e). Presume (en Platón) de que los eleatas siempre acudieron a él como al hombre ideal para representarlos como embajador en el extranjero, y de las grandes sumas de dinero que ganó con esas visitas por su extraordinaria profesionalidad como Sofista, que también exhibió en Atenas y Olimpia y sin duda en otras partes. En Olimpia, «en la fiesta de todos los griegos» ofreció discursos preparados y respuestas improvisadas a todo tipo de preguntas por más que le pusiesen en situación apurada (*Hip. Menor* 363c-d).

La mayor parte de nuestra información sobre Hipias procede de Platón, que en dos diálogos lo sitúa como único interlocutor de Sócrates [36] y que, además, lo incluye en el *Protágoras.* Aquellos, sin embargo, que estén convencidos de que Platón estaba poseído por un odio a los Sofistas que le impedía ver su verdadero carácter pueden ignorarlo y concluir que lo que sabemos sobre él es muy poco o nada. Existe, por otra parte, una marcada diferencia en el trato que les dispensa como individuos. Cuando se piensa en el respeto que tiene a Protágoras, su exquisito tacto con Gorgias, cómo Platón reservaba para otros personajes menos simpáticos sus violentos ataques contra lo que para él eran efectos desastrosos de su enseñanza, e incluso su actitud suavemente irónica para con el aspecto pedante de las discusiones semánticas de Pródico, que hace que Platón se ría de Hipias que participaba de ellas, todo esto justifica seguramente la sospecha de que efectivamente era un personaje algo ampuloso, con poco sentido del humor y aspero [37]. Era dado a observaciones

[35] *Prot.* 317c, *Hip. May.* 282d-e. La creencia de Untersteiner de que no había nacido hasta el 443 aproximadamente, depende de su teoría de que escribió el proemio a los *Caracteres* de Teofrasto. (Ver *Sophs.,* págs. 272 y 274, n. 3.) Untersteiner afirma también que él es el que está detrás del *Anónimo de Jámblico* y que así se desprende de Tucídides, III, 4 (sobre los sucesos de Corcira). Yo no puedo suscribir su argumento (*Sof.,* fasc. III, pág. 76) de que, puesto que, según Pausanias, V, 25, 4, *a)* Hipias escribió una inscripción para las estatuas que Calón hizo de los mesenios ahogados, inscripción que era posterior a las estatuas mismas, y *b)* la inscripción que hay en la base de otra estatua de Calón (que se encontró en unas excavaciones) muestra un tipo de letra de 420-410, en consecuencia, la inscripción de Hipias deba atribuirse a esa década. Ésta no es la conclusión de Frazer, a quien se refiere también Untersteiner.

[36] En este tema, no entraré en la cuestión de la genuinidad de los dos diálogos *Hipias.* Para las autoridades modernas en pro y en contra, ver Friedländer, *Plato,* vol. II, págs. 101 con 316, n. 1, 146 con 326, n. 6, y para el *Hip. Mayor,* la edición de D. Tarrant, págs. IX-XVII (quien creía que, probablemente, se debía a un discípulo de Platón), y E. Edelstein, *X. und P. Bild,* pág. 24, n. 7. El *Hip. Menor* lo cita Aristóteles, *Metaf.* 1025a6, aunque sin mencionar su autoría.

[37] Nestle sacó una conclusión diferente de la diversidad de trato (*VMzuL,* pág. 360): ya que a Platón le gustaba Protágoras, pero sentía una profunda antipatía por Hipias, el retrato que en los dos *Hipias* hace de él *es* exactamente una caricatura, aunque (Nestle lo admite) Platón lo toma más en serio en el *Protágoras.* Esto, pensaba, hace que el carácter de Hipias sea el más

tan asombrosas como «Nunca encontré a nadie superior a mí en nada», y la poco sospechosa inocencia con la que disfrutaba de los halagos evidentemente irónicos de Sócrates, es casi atractiva. Es, ciertamente, un hombre con el que sería difícil enfadarse.

También es cierto que tenía algo de qué presumir. Platón dice de él que tenía una memoria de diccionario, de tal forma que podía retener una lista de cincuenta nombres después de haberlos oído una sola vez, y tenía además una asombrosa versatilidad. Con razón pudo llamarle Jenofonte un hombre de gran polimatía. Evidentemente era uno de esos que asimilan el aprendizaje con facilidad y penetración, lo cual supone que estaba muy bien dotado intelectualmente. Entre los temas que él estaba en disposición de enseñar se encontraban la astronomía, la geometría, la aritmética, la gramática, el ritmo, la música, la genealogía, la mitología y la historia, incluida la historia de la filosofía y también las matemáticas [38]. Escribió también declamaciones sobre poetas, lo cual, tratándose de un Sofista, se aproximaría más a cuestiones morales que a lo que llamaríamos crítica literaria. En el *Protágoras* (347a) pide que le dejen hablar sobre Simónides (al cual recitará si la concurrencia se lo pide), y al comienzo del *Hipias Menor* acaba de terminar una *epídeixis* sobre Homero. Platón hace una relación de casi todos sus temas pero sin ningún ejemplo. Algunos de ellos se han conservado en escritores posteriores. Habló de Tales, el cual a partir de experiencias con el ámbar y la magnetita llegó a la conclusión de que los objetos inanimados tenían alma [39], y también de Mamerco, hermano del poeta Estesícoro, como del sucesor de Tales en geometría. Como historiador observó que la palabra *týrannos* no se había usado antes de tiempos de Arquíloco, habló del talento militar de Licurgo, y publicó una lista de los vencedores olímpicos, como hizo más tarde Aristóteles con los vencedores píticos. (Olimpia estaba, por supuesto, en su tierra natal.) Hay una obra titulada *Denominaciones de los pueblos* que revela sus intereses antropológicos. En mitología difería de Píndaro sobre el nombre de la madrastra de Frixo, y defendía que los continentes de Asia y Europa se habían llamado así después de los Oceánidas. La única referencia astronómica que nos ha llegado es la de que estableció el número de las estrellas en el grupo de las Híades, en siete [40]. Su prodigiosa

---

difícil de establecer entre todos los Sofistas, pero la dificultad parece que procede de sus propias características.

[38] Jen., *Banqu.* 4, 62; Platón, *Prot.* 315c, 318e, *Hip. May.* 285c-e.

[39] Aristóteles lo insinúa cautamente, en *De An.* 405 a 19, de esta forma: «Parece que también Tales supuso, a juzgar por lo que se dice de él...», y D. L. (I, 24) atribuye la información tanto a Aristóteles como a Hipias. Snell y Classen, que le sigue, han deducido que, para ésta y para todas las demás referencias a Tales, Aristóteles utilizó la obra de Hipias que menciona Clemente en el fr. 6, de la cual se han detectado más huellas en Platón, *Crát.* 402b y *Banqu.* 178a. Ver Classen, en *Philol.*, 1965.

[40] Mamerco, Hip. fr. 12 (Proclo); *týrannos,* fr. 9 (escol. a Sófocles); Licurgo, fr. 11 (Plut.); vencedores olímpicos, fr. 3 (Plut.); Frixo, fr. 14 (escol. a Pínd.); Ἐθνῶν ὀνομασίαι, fr. 2 (escol. a Apol. Rod.); Híades, fr. 13 (escol. a Arat.).

memoria la cultivaba con un deliberado sistema de mnemotecnias que enseñó también a otros [41]. No contento con todo esto, escribió tragedias y ditirambos así como discursos en prosa, y fue tan diestro con sus manos como con su cerebro, según el relato de Platón de que, cuando fue a Olimpia, todo lo que llevaba puesto lo había hecho él, no sólo los vestidos, sino también el anillo, el frasco del aceite y la estrígila (*Hip. Men.* 368b-d). El *Suda* dice (A 1, DK) que estableció como meta de la vida la autosuficiencia, y este pasaje lo corroboraría si es que en sí mismo no es la base de la tradición.

Era un lector omnívoro, e incorporó los resultados de sus lecturas a una amplia obra titulada la *Synagōgḗ*, esto es, recopilación, compendio o miscelánea. Este título lo menciona Ateneo, y en Clemente de Alejandría hay una interesante cita (la única que queda como palabras del mismo Hipias), que seguramente es su propia descripción de la obra [42]. Dice así:

> Es posible que algunos temas de los que aquí aparecen hayan sido expuestos ya por Orfeo, otros por Museo en forma breve y dispersa, otros por Hesíodo, otros por Homero, otros por algunos poetas y otros por prosistas tanto griegos como extranjeros. Por mi parte, yo he seleccionado de todos esos autores lo que era más importante, y todo junto compone esta nueva y ordenada obra.

El único pasaje de su contenido con cierta garantía se refiere a una tal Targelia de Mileto, una «sabia y hermosa mujer» que tenía catorce maridos.

Se atribuye a Hipias un descubrimiento matemático que, si esta atribución es correcta, «le diferencia —como dice K. Freeman (*Companion*, pág. 385)— de todos los demás Sofistas y lo coloca en las filas de los descubridores científicos». Se trata de la curva llamada «cuadratriz» (τετραγωνίζουσα) que, como su nombre indica, se usaba para la cuadratura del círculo o para la división del ángulo en tres partes o según cualquier otra proporción [43]. Proclo al mencionar el descubrimiento de Hipias no añade «de Élide», y dado que ese nombre era frecuente (hay dieciocho en la *Realencyclopädie*), algunos se han

[41] Además de la referencia a su μνημονικὸν τέχνημα en *Hip. Men.* 368d, ver Jen., *Banqu.* 4, 62 (Calias aprendió τὸ μνημονικόν de Hipias). *Diss. Lóg.* 9 (DK, II, pág. 416) puede ser un reflejo de Hipias. (Según Cicerón, *De or.* II, 86, 351-4, el primero que desarrolló una mnemotecnia fue Simónides. Eliano, *Hist. anim.* VI, 10, los menciona a él y a Hipias, y también Am. Marc., XVI, 5, 8, ambos citados por Tarrant, *Hip. May.*, pág. XXVII.)

[42] Fr. 6, de Clem., *Strom.* VI, 15 (II, 434 St.). Clemente no se compromete más que a ὧδέ πως λέγοντα, pero lo da como una cita directa. (Su objetivo es demostrar que los griegos eran incorregibles plagiarios.) La frase ἐν συγγραφαῖς τὰ μὲν Ἕλλησι τὰ δὲ βαρβάροις es interesante. Aun cuando Hipias, como pensó Nestle (*VMzuL*, pág. 364), sólo conoció al último de segunda mano, tal vez por Hecateo, esto pone en duda la repetida pero improbable afirmación de que los griegos sólo conocían su propio idioma. Respecto al título, ver fr. 4 (At., 608 sig.).

[43] La única autoridad es Proclo, *Eucl.*, págs. 272 (=Hip., fr. 21) y 356 de Friedländer, cuya fuente es Eudemo.

mostrado escépticos, pensando que no era muy creíble que nuestro virtuoso universal hubiera llevado a cabo una obra tan original en cada uno de los campos. Otros argumentan que Proclo había atribuido ya antes en su obra la observación sobre Mamerco a Hipias de Élide, y si ahora quisiera significar otro autor, lo hubiera dicho. Esto no es muy convincente (sobre todo cuando el pasaje de Mamerco aparece unas 200 páginas del Teuner antes de la primera de las dos referencias a la cuadratriz), pero la opinión más reciente está a favor de la atribución al Sofista [44].

Grote observó (*History*, ed. de 1888, vol. VII, págs. 63 y sig.) que Platón nunca acusa a Hipias por toda esta «broma sarcástica y despectiva», como hizo con algunos otros Sofistas, de una «moralidad baja o corrompida». En el *Hip. May.* (286a), Hipias menciona un *Discurso troyano* que él recitó en Esparta y que tenía intención de repetirlo en Atenas. Su tema es un discurso de Néstor respondiéndole a Neoptólemo, que le había preguntado (según dice Grote) «cuál era el plan de vida que correspondía a un joven con honorables aspiraciones», y Grote sugiere que por su alto nivel moral no era indigno de ponerse al lado del «Heracles en la encrucijada» de Pródico. Eso puede o no haber sido así (no conocemos nada de su contenido), pero en cualquier caso Hipias tiene mejores razones para ser aceptado como un pensador ético serio. Fue uno de los que opusieron la ley a la naturaleza y defendió la última sobre bases morales y humanitarias, no egoístas ni ambiciosas. Sostuvo una especie de teoría de la ley como contrato social: la ley positiva, al ser cuestión de acuerdos humanos y al cambiarse con frecuencia, no puede considerarse como provisora de normas de conducta fijas y universales. Podría ser «un tirano que violenta a la naturaleza». Creyó, sin embargo, que había leyes no escritas, de origen divino y de aplicación universal, que se referían a cosas tales como la adoración de los dioses y el respeto a los padres. Junto con la creencia en leyes universales y naturales (para Hipias, natural y divino eran lo mismo), iba la creencia en la unidad fundamental de la especie humana, cuyas divisiones eran sólo cuestión de *nómos, i.e.*, de ley positiva y de convenciones o hábitos establecidos, pero equivocados (cf. *supra*, pág. 165).

Como testimonio de estas opiniones éticas tenemos, finalmente, algunas observaciones sobre la envidia y la calumnia que cita Plutarco [45]. Hay, dice Hipias, dos clases de envidia, una buena o justa y otra mala o injusta. Es bueno

[44] Entre los escépticos estaban Wilamowitz (*Platon*, vol. I, pág. 136, n. 1) y Schmid (*Gesch.*, págs. 54 y sig.). Björnbo, en *RE*, vol. VIII, col. 1708 y sig., menciona cuatro objeciones para atribuirla a Hipias, y a ninguna de ellas la considera concluyente; pero no hace referencia al silencio de Simplicio, el cual, en *Fís.* 54 sigs., parece que está dando un informe lo más completo que puede de intentos de cuadrar el círculo, y no dice nada de Hipias. Esto puede considerarse significativo. Heath aceptaba la autoría de Hipias, *Hist. Gr. Math.*, vol. I, pág. 23. Para detalles de la *quadratrix*, ver Freemann, *Comp.*, págs. 386-8, o Björnbo, *loc. cit.*

[45] Frs. 16 y 17. En realidad los tenemos en Estobeo, que los encontró en una obra de Plutarco, *Sobre la calumnia*, ahora perdida.

sentir envidia cuando vemos que se honra a un hombre malo, y es malo cuando se trata de un hombre bueno. Los envidiosos, prosigue, sufren por dos motivos: uno, como todos los hombres, por sus propios males, y otro por la buena fortuna de los demás. De la calumnia dijo que era una cosa terrible porque la ley no prescribía ningún castigo contra ella como sucede con el robo, aunque de hecho con la calumnia se roba lo mejor de la vida, a saber, la amistad o el buen nombre *(philía)*. Su naturaleza poco limpia la hace peor que la violencia manifiesta. Éste es un ejemplo concreto de su censura del *nómos,* y, en este aspecto al menos, él consideraría las leyes de hoy como un progreso.

5. Antifonte

Antifonte era un nombre muy frecuente [46], especialmente en el Ática, y la identidad de Antifonte el Sofista, cuyas opiniones se han discutido en los primeros capítulos de este libro, ha sido objeto de interminables controversias eruditas. La principal cuestión consiste en saber si se trata del mismo hombre que el orador Antifonte de Ramnunte, que figura en Tucídides como uno de los Cuatrocientos y que fue el autor de una colección de ejercicios retóricos titulados *Tetralogías* y de tres discursos forenses, que se conservan. La cuestión se complica más aún con las referencias a Antifonte como poeta trágico, como autor de una obra sobre los sueños, y como adivino. Heinimann opina así (*N. u. Ph.*, pág. 134): «Debe tenerse por cierto que el Sofista, el autor oligárquico y el trágico son tres personas diferentes.» Se ha sugerido incluso que las obras *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia* eran de diferentes autores [47]. Cualquiera que sea la respuesta, hay que tener presente una cosa al respecto: las referencias en nuestras autoridades a «Antifonte el Sofista» no bastan para distinguir a un Sofista de un orador, ya que en tiempos antiguos la palabra *sophistês* podía aplicarse igualmente a ambos. En cualquier caso Orígenes dice que el Antifonte que escribió *Sobre la verdad* era conocido como orador (Antifonte, fr. 12). Esta cuestión es de escaso interés para la historia de la filosofía, y se ha relegado la discusión a una nota (cf. *infra,* págs. 284-286), cuya omisión pueden agradecer todos excepto los especialistas clásicos.

Las obras de oratoria, cualesquiera que fueran sus autores, no nos interesan ahora. Sobre las circunstancias externas de la vida del Sofista (si es diferente

[46] Platón, por ejemplo, tenía un hermanastro llamado Antifonte, al que presenta como narrador del diálogo *Parménides.* Blass (*Att. Bereds.* 2.ª ed., vol. I, págs. 93 y sigs.) distingue seis, además del orador (cf. resum. en Loeb Plut., vol. X, pág. 346 n. *d*).

[47] Schmid (*Gesch.*, pág. 100) dice: «Die grösste Wahrscheinlichkeit spricht dafür» que el Sofista escribió ambas. Nestle (*VMzuL,* 1942, págs. 387 y sig.) no menciona a Schmid, pero dice, con una frase que está, con toda seguridad, deliberadamente escogida: «Es spricht daher die grösste Wahrscheinlichkeit dafür», que el autor de *Sobre la concordia* no es el Sofista, que escribió *Sobre la verdad,* sino el orador.

del orador) no sabemos nada, ni existe ninguna información precisa sobre su datación, aunque obviamente fue contemporáneo de Sócrates. Se dice que el orador (Pseudo-Plutarco, *Vit. or.* 832 sig.) tuvo que haber nacido en tiempo de las Guerras Médicas, y que haber sido algo más joven Gorgias, y esto ciertamente no afecta a su identidad [48]. Antifonte no aparece nunca en los *Diálogos* de Platón, probablemente, como sugiere Schmid (*Gesch.*, pág. 159), porque Platón lo consideró sólo como autor secundario.

Hay que abordar otro problema. DK agrupó veintinueve fragmentos bajo el título de *Sobre la concordia,* pero de esos fragmentos son pocos los que se atribuyen expresamente a ese trabajo y ninguno de ellos trata el tema de la concordia [49]. La razón de agruparlos de esa forma puede explicarse por la pretensión de Schmid (*Gesch.*, pág. 163, n. 1) de que, ya que algunos de los fragmentos (los de Estobeo) aparecen en forma de máximas, y Filostrato dice en su vida de Antifonte (de Ramnunte) que su trabajo sobre la concordia incluía colecciones de máximas (*gnomológiai*), cabría, en consecuencia, atribuir con seguridad estos fragmentos al Sofista de ese nombre. Aunque pudiéramos hacerlo, la palabra *gnōmología* no da pie para suponer que expresen su pensamiento original, y de hecho la autenticidad de esos fragmentos de la antología de Estobeo ha sido puesta en cuestión. (Hay doce, cada uno de ellos titulado simplemente «de Antifonte») [50]. Si se comparan con los fragmentos de papiro, según piensa Havelock (*LT,* pág. 419), su rechazo se hace inevitable, con la excepción parcial del fr. 49 [51]. W. C. Greene, por otra parte (*Moira,*

---

[48] Se han hecho intentos de fechar los escritos del Sofista. Π. ὁμ. se ha situado cerca del 440, sobre la base, más bien débil, de sus «ecos» en Eurípides (Altwegg y J. H. Finley), y Π. ἀλ. una década más tarde aproximadamente, también por los ecos de sus doctrinas éticas en el drama, y además por el análisis de Aly de la relación entre su obra matemática y la de sus contemporáneos. Ver Greene, *Moira,* págs. 232, n. 74, y 236, n. 94. Heinimann (*N. u. Ph.*, págs. 141 y sig.), al añadir a los demás argumentos uno apoyado en el estilo de los fragmentos de papiro, sitúa a Π. ἀλ. en la década de los 20. Rechaza la idea (ver *supra,* pág. 114) de que esté satirizado en las *Nubes* que era del 423. Antifonte no era, por supuesto, «*el* Sofista contra el que Aristófanes arremete *especialmente*», sino que parece más verosímil que fuera aquel que, junto con Protágoras (y tal vez otros), contribuyó a la moral sofista, que es el blanco de los ataques. Schmid (*Gesch.*, pág. 159) dice que la conversación de Antifonte con Sócrates, en Jenofonte, hay que fecharla en la última década del siglo (*i.e.*, después de la muerte del orador) y que sus escritos deberían situarse no más tarde de la década de los treinta.

[49] Algunos han pensado que Antifonte daba a la palabra (que no aparece en absoluto en los fragmentos) el sentido de armonía *interna* (lo que Jámblico, algunos siglos después, y con Platón tras él, llamó τὴν ἑνὸς ἑκάστου πρὸς ἑαυτὸν ὁμογνωμοσύνην, *ap.* Estobeo, II, 33, 15), identificándola con su énfasis sobre la σωφροσύνη y el auto-control. Ver Stenzel, en *RE,* supl. IV, cols. 40 y sig. Nestle lo negó (*VMzuL,* pág. 381), mientras que Praechter (Ueberweg-P., pág. 129) pensó que podía ser de ambas formas.

[50] Comp. con el caso de Demócrito, vol. II, págs. 495 y sigs.

[51] Este fragmento versa sobre las preocupaciones del matrimonio, y a Havelock le parece compatible con el punto de vista de Antifonte, si es que suponemos que un escritor posterior contaminó lo que él había escrito con «reflexiones moralizantes robadas de la *Medea* y del *Fedón*». En

pág. 239), no ha visto incoherencia de hecho entre las doctrinas éticas de los supuestos fragmentos de *Sobre la concordia* y los de *Sobre la verdad* tal como aparecen en los papiros [52].

La mayor parte de los «fragmentos» expresamente atribuidos *Sobre la concordia* proceden del *Léxico* de Harpocración y constan de palabras sueltas [53]. Tres de ellos (frs. 45-7), que se refieren a tribus míticas, los Esciápodos, los Macrocéfalos y los que vivían bajo tierra o Trogloditas, y el fr. 48 («el hombre se considera a sí mismo el más parecido a dios de los animales») muestran un interés antropológico [54]. El fr. 52 hace la observación «filosófica» de que no se puede volver a comenzar a vivir, esto es, a dar marcha atrás a la vida, como tampoco al movimiento de unos dados [55]; otros fragmentos hacen comentarios, apoyados en lugares comunes, sobre las dudas infundadas (fr. 55), y sobre el frecuentar la compañía de aduladores en lugar de la de buenos amigos (fr. 65). El fr. 63 dice: «Tan pronto como conocen la *diáthesis* (la disposición, el esquema, la estructura), prestan atención», y Momigliano, en su artículo en *Riv. di filol.* (1930), apoyándose en ello y en algunos otros fragmentos de *Sobre la verdad,* elabora una probable e interesante reconstrucción del principio básico que subyace y da unidad a la filosofía de Antifonte sobre el universo y el hombre. En el fr. 24a leemos: «Antifonte aplicó la palabra *diáthesis* al intelecto (γνώμη) y al pensamiento... En el segundo libro *Sobre la verdad* lo emplea también para designar el orden del universo (διακόσμησις)»; y en

realidad, contiene expresiones que recuerdan a estas dos obras (algunos han pensado que Eurípides había sido influido por Antifonte) y, como también observa Havelock, notables coincidencias con los frs. 275-277 de Demócrito, pero eso no le impide examinar detenidamente el pasaje, confiando en que conocemos la mente de los Sofistas lo bastante para separar lo verdadero de lo falso.

[52] Es indudable que se trataba de dos obras diferentes, pero debemos recordar, como lo hace Havelock oportunamente (*op. cit.*, pág. 418), que los títulos de las obras pre-platónicas, probablemente, no los ponía el autor, sino especialistas de Alejandría, que tendrían presentes las concepciones de la Academia, del Liceo y de otras escuelas.

[53] Se ha elucubrado de manera asombrosa acerca de las entradas (del *Léxico*) de Harpocración, especialmente sobre los frs. 4-8, que no justifican en absoluto el atribuir a Antifonte creencias eleatas sobre la unidad de todas las cosas o sobre la experiencia sensible (vista, olfato, etc.) como ilusoria, como lo hace Freeman (*Comp.*, pág. 395; cf. Untersteiner, *Sophs.*, pág. 258, n. 5).

[54] θεειδέστατον, no θεαιδέστατον («temor de dios»), seguramente es correcto (*pace* Nestle, *VMzuL*, pág. 382), a la vista del lema de Focio. Momigliano (*Riv. di filol.*, 1930, pág. 129) pensó que Antifonte, en 45-47, estaba poniendo ejemplos de los seres vivientes más próximos al estado de naturaleza, su ideal, mientras que para Altwegg (ver Greene, *Moira*, pág. 233, n. 78) se trataba de «tipos de degradación del hombre». (Ambas opiniones existían antes, Nestle, *VMzuL*, página 382, n. 50.) Bignone (*Studi*, pág. 86) las relacionó con el aserto de Antifonte en *O.P.* 1364, de que no había diferencia entre griegos y bárbaros: la intención de Antifonte, pensó, era probablemente el poner de relieve que entre los pueblos más bárbaros se podían encontrar huellas de humanidad y de vida social. En Harpocración, los nombres aportan no pocas pruebas a favor de cualquiera de esas conjeturas.

[55] De Harpocración. El valioso antologista Estobeo cita una versión más larga del mismo sentimiento, ¡bajo el nombre de Sócrates! Ver Untersteiner, *Sof.*, fasc. IV, pág. 131.

el fr. 2: «Porque el intelecto de cada hombre (γνώμη) controla el cuerpo en materia de salud y enfermedad y en todo lo demás.) Concuerda con esto el fr. 14: «Privada de medios materiales, habría ordenado (διαθεῖτο) mal muchas y bellas cosas.) (El sujeto de esta oración se supone generalmente que es la naturaleza, pero igualmente podría ser el intelecto o γνώμη.) La conclusión de Momigliano es que Antifonte vio un único principio activo racional que operaba tanto en el hombre como en la naturaleza, idea que muy bien pudo haber tomado del *Noûs* de Anaxágoras [56]. Todo lo cual encuentro alguna dificultad en conciliarlo con su pretendida negación de la providencia (fr. 12), pero de tan limitados fragmentos no podemos esperar tanto como una visión completa de su pensamiento. Momigliano mismo piensa que este principio activo, que de otra forma sería una *natura naturans* completamente autónoma, debe ser distinto del ser supremo autosuficiente mencionado en el fr. 10, y es muy verosímil que esta posibilidad pueda encerrar (ya que no se puede decir que la muestre claramente) la solución.

De los extractos de Estobeo, hay tres que expresan un profundo pesimismo. El fr. 49 habla del matrimonio (ver *supra*, pág. 279, n. 51). Si la mujer resulta inadecuada, la solución del divorcio es dura y convierte a los amigos en enemigos, pero el conservarla es angustioso. Nada más placentero y dulce que una buena mujer, pero el dolor y la aflicción acechan allí donde está el placer. Ya es malo tener que cuidarse de la propia salud, de las necesidades diarias y del buen nombre, pero cuando se trata de dos, los problemas se duplican. Los hijos no dan más que preocupaciones y pronto acaban con el vigor juvenil de tus pasos y el color de tus mejillas. La vida, dice el fr. 50, es como una vigilia o un día de guardia —sólo un día para ver la luz—, y luego cedemos el lugar a los que nos relevan; y el fr. 51 abunda en lo mismo: la vida no tiene nada de grande ni de noble, no tiene nada que no sea mezquino, débil, efímero ni esté aquejado de molestos dolores y aflicciones. Los frs. 53 y 53a atacan a los avaros y a los que se pasan la vida presente como preparándose para otra, y así dejan irse el tiempo (y «el tiempo —dice en el fr. 77— es el bien más valioso que uno gasta»), y el fr. 54 simplemente refiere una fábula de Esopo sobre el mismo tema, para concluir que si Dios da a un hombre salud pero no buen juicio, de hecho éste se ve privado de ambas cosas. Hay otros dos fragmentos que son meros lugares comunes, el 62 (las características que se adquieren con las compañías que más se frecuenten) y el 64 (las viejas amistades son más necesarias que las nuevas). El fr. 58, ya mencionado (cf. *supra*, pág. 254), tiene más personalidad, e incluye la advertencia de que el ceder a los impulsos inmediatos, le puede traer a uno más contrariedades que el autodominio. (Las ganas de un joven de casarse podría ser un ejemplo de ello, así como las ganas de agredir a un vecino.) Esto podría estar en el mismo

[56] Ya se ha hecho notar el interés de Antifonte por la cosmología y por la filosofía natural (cf. *supra*, pág. 202).

contexto que el fr. 59, que dice que no puede llamarse autocontrolado a un hombre que no ha sido tentado nunca. El fr. 61 es la carta más fuerte en manos de los que pretenden argüir que las enseñanzas de *Sobre la concordia* (de donde suponen que proviene este fragmento, aunque Estobeo no diga lo mismo) son irreconciliables con las de *Sobre la verdad,* pero no cabe hablar de triunfo. Comienza parafraseando un verso de Sófocles que dice que no hay peor mal para los hombres que la anarquía o indisciplina [57], pero lo aplica únicamente a la educación de los hijos: ésta es la razón por la que los «hombres de antaño» acostumbraban a los hijos desde un principio a someterse a control y a obrar como se les decía, para evitarles excesivos sobresaltos cuando se hiciesen hombres y encontraran que las cosas eran de otro modo. De aquí la importancia de la educación (fr. 60), porque un buen fin depende de un buen principio.

Cabe que estos fragmentos sean auténticos, al menos los que llevan un sello personal; lo que parece cierto acerca de Antifonte es que, para su tiempo, fue un considerable psicólogo. Se anticipó clara pero negativamene a los defensores de la teoría de «haz-lo-que-quieras» en educación, especialmente popular entre la inteligencia de los años 1930, en el sentido de que ésa no era una preparación para la vida adulta, en la cual si uno no se somete a la disciplina impuesta por la comunidad, tendrá que pasar por amargas experiencias (fr. 61). Su filosofía de la vida es un hedonismo refinado e intelectual. Se debe planificar todo en orden a obtener el máximo de placer y el mínimo de sufrimiento de nuestra breve e imperfecta existencia, y esto no podría conseguirse en una sociedad totalmente anárquica, en la que cada uno fuese libre para actuar bajo el impulso inmediato del momento, y atacara a su vecino en la primera ocasión que se le presentase. Semejante conducta llevaría consigo muy pronto su propia *némesis.* El reconocer esto no supone negar (como dice en el fr. 44A) que las leyes sean artificiales y a veces malas, o que, viviendo de tal forma que no destruya su entorno, no pueda un hombre quebrantar la ley para sus propios fines siempre que lo haga con impunidad y sin ser visto.

Es precisamente en esta actitud psicológica donde uno debe procurar «el arte de vivir sin dolor» (τὲχνη ἀλυπίας) en la que yo querría basar mi suposición (tal vez desviada, como una lujuria ocasional, de las normas estrictas de la crítica especializada) [58] de que el relato de las *Vidas de los oradores* (Ps.-Plutarco, 833c, DK, A 6) se funda sobre hechos y se refiere al mismo Antifonte

[57] *Ant.* 672. Bignone (*Studi,* pág. 140) pensó que Sófocles dependía de Antifonte. Nunca lo sabremos.

[58] Yo fui censurado seriamente por un revisor del vol. I por reproducir sin comentario la afirmación de Cicerón de que Anaximandro advirtió a los espartanos de un terremoto, y por sugerir que pudo haberlo hecho por un método todavía empleado (según *The Times*) en la moderna Grecia. Confieso que en esta cuestión, comparativamente poco importante, pensé que a los lectores les gustaría conocer el sabroso fragmento acerca de las cigüeñas, sin preocuparse demasiado de la verificación (que ya no es posible) de la observación de Cicerón.

que el que escribió *Sobre la verdad*[59]. Si hubo varios Antifontes, el escritor probablemente los ha confundido. Él habla de Antifonte de Ramnunte, y después de decir que se le atribuían sesenta discursos, añade que también escribió tragedias y que «inventó un método para evitar el dolor y la aflicción comparable a la terapia médica de los enfermos. En Corinto dispuso un despacho cerca del Ágora y puso el anuncio de que podía curar mediante la palabra a todos los afligidos. Lo que hacía era consolar a los que tenían problemas preguntándoles por sus causas». Sugerir que Antifonte abrió la primera clínica psiquiátrica no es en absoluto más improbable que algunas explicaciones que se han propuesto, por ejemplo que la *technē* en su caso era una palabra escrita. Él supo, después de todo, que las raíces de las enfermedades físicas había que buscarlas en la mente (fr. 2) y que a veces podrían éstas explicarse como una evasión de la vida activa (*prâxis*, fr. 57). En relación con la filosofía de Antifonte del calculado hedonismo, con su defensa del autocontrol, su oposición a ceder a los placeres e impulsos del momento, resulta que el ideal buscado es negativo, la inmunidad del dolor. Bignone (*Studi*, pág. 83) compara justamente este estado de tranquila satisfacción *(alypía)* con la *euthymía* de Demócrito y la *ataraxía* de Epicuro. La base de la ética de Antifonte, añade, fue indudablemente un hedonismo utilitarista, pero en la forma moderada defendida por esos otros dos filósofos.

De las doctrinas éticas de *Sobre la verdad*, que han sido tratadas en precedentes capítulos y necesariamente reproducidas en esta exposición, hay que recordar únicamente que se basaban en una fuerte oposición entre *phýsis* y *nómos* con ventaja para la primera. La naturaleza nos empuja a evitar el dolor y buscar el máximo de placer, porque el dolor es perjudicial y el placer beneficioso. En consecuencia se deben seguir los dictados de los acuerdos y de las leyes sólo en la medida en que el quebrantarlos nos traería más dolor en forma de castigo o de desgracia. (No se sugiere en absoluto que se destruyan por medio de una rebelión manifiesta.) Más aún, la naturaleza no conoce distinciones de clase o de raza. En la medida en que podamos conocer algo de *Sobre la concordia*, parece que pone un énfasis diferente, pero no tal que haga suponer que no estuviera escrito por el mismo hombre, tal vez en un distinto mo-

[59] H. N. Fowler (Loeb Plut., vol. X, pág. 347 n.) y muchos otros han supuesto que se refiere al Sofista. No existe otra fuente, excepto que Filóstrato, también en una vida del de Ramnunte, dice que «anunció un curso de lecciones para aliviar penas (νηπενθεῖς) asegurando que nadie podría presentarle una aflicción tan terrible que no pudiera expulsarla de su mente». La «literatura de consolación» llegó a ser, más adelante, un género habitual (cf. Greene, *Moira*, pág. 232), y muchos han supuesto que la palabra τέχνη en τ. ἀλυπίας se había usado en el sentido de una obra escrita, que Altwegg incluso identificaba con Π. ὁμονοίας («irrig» Stenzel, «haltlos» DK), pero el contexto hace eso altamente improbable, y en Platón (*Banqu.* 186e) συνέστησεν τὴν ἡμετέραν τέχνην significa «fundó nuestro arte (el de los médicos)». (Cf. συνεστήσατο en el Pseudo-Plutarco.) Morrison (*Proc. Camb. Ph. Soc.*, 1961, pág. 57) conjetura que la «clínica» fue originariamente una invención cómica, como el *phrontistērion* de las *Nubes*.

mento de su vida, pero sin implicar un cambio a convicciones contrarias. De hecho, sin embargo, y a pesar de otras tentativas, los fragmentos fidedignos de esta obra, o los testimonios sobre su contenido, son insuficientes para proporcionar las bases para un argumento continuado.

No es necesario repetir sus opiniones sobre el lenguaje que, a semejanza de su ética y, sin duda, relacionadas con ella, parece que se basaban en la antítesis *nómos-phýsis* (cf. *supra,* pág. 203) y que estaban relacionadas con una ontología que dejaba lugar tanto para la realidad como para las apariencias (cf. *supra,* págs. 201 y sig.). Son desconocidas hasta ahora sus interesantes observaciones sobre el tiempo (fr. 9), de que no tiene existencia substantiva sino que es un concepto mental o instrumento de medida [60], y su intento de cuadrar el círculo por un método de vaciamiento que Aristóteles criticó por no estar basado en principios geométricos [61].

Nota adicional: la identidad de Antifonte

Hermógenes (siglo III d. C., DK A 2) es el primer escritor que se conserva que distingue dos Antifontes, aunque dice que Dídimo ya lo observó 200 años antes. Hubo varios con el mismo nombre, pero «dos que practicaron la sofistería», *a)* el orador, citado como autor de discursos sobre casos de homicidio, discursos políticos, y *lógoi* semejantes, y *b)* otro del que se dice que fue un adivino e intérprete de sueños, al que se atribuyen *Sobre la verdad, Sobre la concordia,* y un *Politicus.* El mismo Hermógenes está convencido, por razones de estilo, de que son diferentes, pero cuando lee lo que Platón y otros decían (Platón, *Menéx.* 236a, menciona a Antifonte de Ramnunte como maestro de retórica) vuelve a dudar de nuevo. Muchos dicen que Tucídides fue un discípulo del de Ramno, a quien Hermógenes conoce como autor de discursos forenses, aunque el mismo Hermógenes encuentra el estilo de Tucídides más parecido al de *Sobre la verdad.* En cualquier caso, cree necesario tratar a los dos por separado, por ser tan grande la diferencia entre los dos grupos de escritos.

De entre las muchas discusiones modernas, resumo la de Bignone, que es la más completa y la más juiciosa [62]. Después de citar a Hermógenes, hace notar que es extraño que ningún contemporáneo distinga entre dos hombres tan famosos y que vivían en

[60] Ésta es la definición de tiempo más antigua que se conserva de Grecia, porque la que se atribuye a Arquitas (Jámbl., *ap.* Simpl., *Fís.* 786, 11), aunque sea genuina, sería algo posterior. Aristóteles (*Fís.* 223a21) también dudó de si podría haber tiempo sin seres pensantes, porque el tiempo, decía, no es simplemente sucesión, sino «sucesión en cuanto que es numerada» (*ibid.* 219b2), y no se puede numerar ni contar nada, si no hay alguien que cuente. Dice, coincidiendo con Antifonte, que el tiempo es una medida («la medida del movimiento y del reposo», *ibid.* 220b32, 221b22), pero también que las relaciones entre tiempo y movimiento son recíprocas: «no sólo medimos el movimiento por medio del tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, porque se definen el uno por el otro» (*ibid.* 220b14).

[61] *Fís.* 185a14. Simplicio lo explica detalladamente (*Fís.* 54, ver Antifonte, fr. 13 DK), cuya descripción la resume Freeman, *Comp.,* pág. 397.

[62] «A. oratore ed A. sofista», en *Studi,* págs. 161-174.

Atenas al mismo tiempo. Más aún, se nos dice el *dêmos* del orador y el nombre de su padre, pero no los del Sofista (Gomperz, *S.u.R.*, pág. 58), y el Pseudo-Plutarco, al escribir sobre el orador de Ramnunte (832c), dice que tuvo conversaciones con Sócrates, tal como lo refiere Jenofonte. El que Jenofonte le llamara «Antifonte el Sofista» no va contra su identidad, y Croiset suponía que se trataba del mismo, distinguiendo por una parte al orador y Sofista, y por otra al autor trágico [63]. Aristóteles se refiere siempre a «Antifonte», simplemente, sin sentir la necesidad de ningún distintivo. La cronología de ambos es más o menos la misma. El orador murió en el 411 (Tuc., VIII, 68), y la disputa con Sócrates que refiere Jenofonte es probablemente anterior a esa fecha, porque Platón, que se hizo seguidor de Sócrates después de ella, no dice nada sobre esa discusión. [Yo no concedería mucho peso a este argumento.] El orador había nacido alrededor del 480 (Blass, *Att. Bereds.*, vol. I^2, págs. 94 y sigs.) y probablemente escribió los discursos que se conservan de edad avanzada, después del 427, porque acusan la influencia de Gorgias. ¿No pudo haber sido filósofo-Sofista primero y orador después? (Croiset lo creyó probable.) El orador muestra caracteres marcadamente sofistas, y ambos enseñaron a los jóvenes y tuvieron escuelas (para el orador de Ramnunte ver Platón, *Menéx.* 236a, y para el Sofista, Jen., *Mem.* I, 6) y cobraron honorarios. (Las citas de Bignone a este respecto son: Jen., *ibidem*; Pseudo-Plut., 833 [¿dudoso?]; Diod., *ap.* Clem. Al., I, 365, II, 66 D., Am. Marc., 30, 4, y el papiro de la *Apología* de Antifonte publicada por Nicole, *REG,* 1909, pág. 55.) El orador tuvo una activa vida política, y el Sofista reprochó a Sócrates el que no tomara parte en la política (Jen., *loc. cit.*).

Sobre el argumento del estilo, ya usado por Hermógenes, dice Bignone que los fragmentos de papiro, los más extensos que poseemos de los Sofistas, sugieren de hecho que no era orador, pero por otra parte éste es un criterio un tanto subjetivo, y el mismo hombre pudo haber cambiado de estilo a lo largo de su vida. Sin embargo, hay también otro argumento histórico fuerte. El orador fue un beligerante aristócrata y oligarca (Tuc., VIII, 68, 89 y 90; Arist., *Const. de los aten.* 32), mientras que el fr. 44 B del Sofista expresa sentimientos extraordinariamente democráticos. También el orador fue un señalado defensor de las leyes, como se ve en muchos pasajes de sus discursos, lo cual nuevamente contrasta con el Sofista. La conclusión final de Bignone, en consecuencia, fue la de que el orador y el Sofista fueron personas diferentes (aunque pensó que el Sofista pudo muy bien ser el adivino y el escritor sobre sueños).

Esta conclusión es la que ha encontrado mayor aceptación, hasta tal punto que Stenzel pudo comenzar su artículo en *RE* (supl. IV, col. 33) de esta forma: «Antifonte, el de Atenas, para distinguirle, según se reconoce hoy generalmente, como Sofista, del orador de Ramnunte.» Untersteiner (*Sophs.*, págs. 228 y sig.) remite simplemente a Bignone y añade: «No creo que haya ocasión alguna para volver a examinar la cuestión.» Sin embargo, J. S. Morrison en 1961 la replanteó, y sostuvo que el orador cuyos

[63] Respecto a las tragedias, no es en absoluto imposible que las escribiera un Sofista, y resulta interesante el que un verso emplee una forma de la antítesis νόμος-φύσις, de la cual Antifonte el Sofista fue un entusiasta exponente (fr. 4 Nauck: τέχνῃ κρατοῦμεν ὧν φύσει νικώμεθα). Por otra parte, la tradición asocia al trágico (el de Ramnunte) con Dionisio I de Siracusa, que, según algunos, es posterior al Sofista (*Vit. or.* y *Gnomol. Vindob.* A 6 y 9 DK), aunque Wilamowitz no considera eso una objeción (*Platon,* vol. I, pág. 84, n. 1). El de Ramnunte fue asesinado en el 411, pero no sabemos cuánto vivió el Sofista, si es que se trata de un hombre diferente.

discursos poseemos era el mismo que el Sofista que escribió *Sobre la verdad* y *Sobre la concordia* y que aparece arguyendo con Sócrates en los *Memorabilia* de Jenofonte. Esta opinión provocó la inmediata réplica de S. Luria, que sacó citas abundantes de sus discursos para mostrar que el orador, a quien Tucídides (VIII, 90, 1) calificó de extremo oligarca y lo señaló entre los Cuatrocientos como uno de los que se habían opuesto fuertemente a la democracia, no podía ser el mismo que sostuvo las opiniones de izquierdas expresadas en los fragmentos de papiro de *Sobre la verdad*. Esas opiniones son de alguien que rechaza las leyes en favor de la «naturaleza», y que es un ferviente predicador del igualitarismo. Los discursos revelan a un ultraconservador, que defiende las leyes como sagradas, al modo tradicional, y tanto mejores por haber permanecido inmutables durante siglos (*Or.* 5, 14; 6, 2). «No hay que partir —continúa— del discurso del acusador y preguntar si las leyes están bien fundadas o no; más bien debemos juzgar el discurso del acusador por las leyes, y ver si desarrolla la cuestión con corrección y legalmente.» El que escribe el discurso es, además, un entusiasta defensor de la religión tradicional, que alaba a los dioses y exhorta a la adoración y al sacrificio en términos imposibles (dice Luria) para alguien que negase la divina providencia como lo hizo el autor de *Sobre la verdad* (fr. 12) [64].

6. Trasímaco

Trasímaco nació en Calcedonia de Bitinia, en el Bósforo, colonia de Mégara. Las únicas referencias fijas para señalar su datación son: 1) *Los banqueteadores* de Aristófanes, escrita en el 427, en la que es objeto de burla (DK, A 4); 2) una frase de uno de sus discursos (fr. 2), que muestra que fue escrito éste durante el dominio de Arquelao de Macedonia sobre Tesalia (413-339). Hay una oscura insinuación de que pudo haberse suicidado [65]. Fue conocido, sobre todo, como maestro de retórica, en la que fue una especie de innovador, y la mayor parte de las referencias que conservamos aluden a su estilo retórico. Al escribir sus manuales y sus discursos modelo, prestó gran atención a los detalles técnicos del arte, y experimentó con el uso de ritmos de prosa, así como con la apelación a las emociones del auditorio (Platón, *Fedro* 267c). Aristóteles (*Ref. sof.* 183b31) lo consideró sucesor de Tisias, y Teofrasto lo

[64] Morrison, en *PCPS*, 1961; Luria, en *Eos*, 1963. Por supuesto que si Kerferd tuviera razón al suponer que las opiniones expresadas en los fragmentos de papiro no eran en absoluto de Antifonte (cf. *supra*, pág. 114), la mayor parte de los argumentos de Luria caerían por su base; pero no encuentro en ellos ninguna prueba de que Antifonte estuviese simplemente exponiendo las ideas de otros para examinarlas, y Kerferd parece que a veces suscita dificultades imaginarias para echarlas por tierra por medio de esta hipótesis (en especial en la pág. 28). Nestle (*VMzuL*, pág. 394) adoptó una división poco usual, al atribuir el *Sobre la verdad* y las tetralogías al Sofista, y el *Sobre la concordia* al de Ramnunte. Para más referencias, ver Morrison, *loc. cit.*, pág. 50, n. 1, y, como un excelente y breve informe, ver Lesky, *HGL*, págs. 353 y sig.

[65] Nestle (*VMzuL*, pág. 348) lo da como un hecho, pero depende de un verso corrupto de Juvenal (VII, 204), en el que algunos editores prefieren la lectura «Lysimachi», con el comentario del escoliasta «rhetoris apud Athenas qui suspendio periit» (DK, 85 A 7).

señaló como inventor del llamado «estilo intermedio» (fr. 1). El único fragmento considerable que ha sobrevivido fue preservado por Dionisio de Halicarnaso precisamente como ejemplo ilustrativo de su estilo. Fue un Sofista en el pleno sentido, que cobraba por su enseñanza (*Rep.* 337d), viajó a ciudades del extranjero, y aunque estaba especializado en retórica, también podía responder a cuestiones de ética. Parece que su enseñanza sobre la justicia era bien conocida. En la *República (loc. cit.)* exige un pago por ella, y en el *Clitofonte* el joven amenaza con dejar a Sócrates por Trasímaco, el cual, según piensa, está mejor informado sobre la cuestión.

El pasaje que conservamos de sus obras (fr. 1) es el comienzo de un discurso a la Asamblea ateniense. Como extranjero no podía haberlo pronunciado él mismo, pero está escrito como una genuina contribución al debate suscitado en las últimas etapas de la Guerra del Peloponeso, más que como un mero trabajo escolar. El orador considera necesario comenzar haciendo una defensa de su juventud [66]. La regla de que los jóvenes debían permanecer callados era buena mientras la generación mayor llevase los asuntos con competencia, pero para quienes la prosperidad de la ciudad era algo que conocían de oídas y las calamidades en cambio formaban parte de su experiencia [67] —especialmente, calamidades que no podían achacarse a los cielos o a la mala fortuna, sino solamente a la incompetencia de los que tenían los cargos y el gobierno— debían hablar claro. El orador no puede resignarse ante la mala administración de otros ni asumir las responsabilidades de las maquinaciones y de la maldad de otros. Hemos visto, dice, a la ciudad pasar de la paz a la guerra y el peligro, y de la armonía interna a las querellas y a los trastornos intestinos. En otras partes la prosperidad lleva a la arrogancia y a la división [68], pero nosotros nos mateníamos serenos en los tiempos prósperos y hemos perdido la cabeza en la adversidad. Los partidos se limitan a luchar sin inteligencia por el poder. Podrán pensar que sus políticas son opuestas, pero de hecho no existe una diferencia real entre ellas. Y si uno se remonta al principio, ¿qué es lo que busca cada partido? Está, en primer lugar, la cuestión de la «constitución ancestral», que los llena de confusión, aunque sea lo más fácil de comprender y que no es otra cosa que lo que concierne a todos los ciudadanos. Después,

---

[66] Era una máxima propia de manual o libro de texto, que el *prooímion* debía captar la benevolencia del auditorio. Ver Teodectes en Rose, *Arist. frs.* (ed. de Berlín, vol. V) 1499a27 y 32, y Arist., *Ret.* 3, cap. 14.

[67] En esta cláusula mal conservada, he preferido seguir la traducción de Havelock, que parece combinar τὰς μὲν εὐπραξίας de Blass, con el πάσχειν de Diels. Esto le da sentido.

[68] Esto concuerda con la opinión común griega de que κόρος engendra ὕβρις, pero Tucídides no habría estado de acuerdo con el orador. Cf. III, 82, 2: «En la paz y en la prosperidad, tanto las ciudades como los individuos particulares se comportan más sensatamente porque no se ven obligados a actuar contra su voluntad, pero la guerra, al privarles de su sustento diario, es un maestro severo y deteriora los comportamientos de la mayor parte de los hombres, a tono con las circunstancias.»

en el último período del extracto, y teniendo ante los ojos, presumiblemente, su propia juventud como elemento de comparación, el orador dice que para asuntos que se remontan más allá de nuestra experiencia debemos apoyarnos en los informes de generaciones anteriores o, si son cosas que estén en la memoria de los más ancianos, aprender directamente de ellos.

El discurso tiene sobre todo un interés político, y la referencia a la «constitución ancestral» sugiere que fue escrito por un oligarca, «algún joven aristócrata con simpatías por Esparta». A Havelock, sin embargo, le impresionó su «cualidad no partidista, su aire de objetividad, su ruego de que se piense con claridad», y ve en él «una postura intelectual seria, un análisis razonado de la conducta y el método políticos, ya que no una teoría política». Su ruego principal es continuamente el de la eficacia y el orden en el gobierno, y la reconciliación de los partidos con ese fin [69]. Su consejo no sería hoy menos útil, y su aserto de que la lucha entre partidos se basa en el ansia de poder más que en diferencias políticas fundamentales suena de una manera incómodamente familiar.

Éste es el único pasaje independiente a través del cual podemos esperar juzgar de la imparcialidad o no del fragmento de Trasímaco en la *República* de Platón (cf. *supra,* págs. 95 y sigs.). El discurso está compuesto para servir a un cliente, pero concedamos a Trasímaco el crédito de no escribir nada que fuera contra sus propios principios. Podemos suponer honradamente que él pudo exponer el argumento de un modo tan convincente sólo porque su propia opinión estaba detrás de él. Todo depende, por supuesto, del punto de vista desde el que consideremos la escena de la *República.* Está bastante claro que a Platón le desagradaba, a juzgar por los arrebatos de grosería y de mal genio en que le hace caer (aunque su talante de luchador atrevido y su afilada lengua son casi las únicas cosas que constan de él por otras fuentes) [70]. Sin embargo, si mi interpretación ha sido correcta, el hecho de que aquí hable en un tono de amarga desilusión, así como de oposición a lo que a sus ojos es el fácil optimismo de Sócrates, y si tenemos en cuenta ciertas exageraciones debidas al deseo de Platón de presentar a dos personajes humanos en contraste dramático, entonces se suaviza al menos, la incompatibilidad entre el diálogo y el discurso. Los gobiernos, declara en el primero, gobiernan para su propio engrandecimiento, y se da el nombre de justicia a la obediencia a sus leyes: o sea al servicio a los intereses de otros. Según esta airada lógica, si alguien busca el poder por sí mismo, esto es injusticia. Para ser justo, debería obedecer las leyes que los gobernantes han dictado en su propio interés. Si no obstante, su «injusticia» tiene éxito y llega a ser él mismo gobernante y legislador (y

---

[69] ὁμόνοια, concordia o consenso. Sobre la importancia de este concepto, cf. *supra,* páginas 152 y sig. Para el análisis y la valoración de Havelock, ver su *L.T.,* págs. 233-239.

[70] Arist., *Ret.* 1400b19 y 1413a7.

el tirano, dice Trasímaco, es el supremo ejemplo de injusticia), todos le adularán en lugar de reprochárselo.

> La traición nunca prospera. ¿Por qué?
> Porque si prospera, nadie la llamará traición.

La justicia, pues, no compensa, y el hombre que la observe es noble pero simple (348c). Éstos son los hechos, dice brutalmente, y no puedes escapar de ellos. Atenas, como nos recuerda constantemente Tucídides, alcanzó la cumbre de su poder y logró mantenerse en ella, actuando en la creencia de que la única ley en el cielo o en la tierra es que el fuerte debe dominar al débil (Tuc., V, 105, 2). Pero en los últimos años de la Guerra del Peloponeso, la aplicación de esta filosofía a las relaciones exteriores y a la política interior amenazaba con llevar al fracaso por la desintegración exterior e interior. La política de dominación y opresión ya no trabajaba a favor de Atenas y, al venirse abajo, las facciones internas y las luchas por el poder sólo consiguieron poner las cosas peor. El Trasímaco del discurso político no niega que la antigua política fuera buena para su tiempo, en realidad la llama *sōphrosýnē* [71]—«en los tiempos prósperos nos manteníamos serenos»—, pero ya no funciona. Él es simplemente realista, pero los atenienses tenían que aprender a adaptarse a las nuevas circunstancias. No podían permitirse el lujo de las luchas internas por el poder. Citando, nuevamente, a Havelock (*L.T.*, pág. 234):

> Para comenzar, supone que el propósito del gobierno es tener éxito y ser eficaz; éste es el criterio por el que debería ser juzgado... Supone que la prosperidad y el desastre no son obra de los dioses sino de los hombres; y en segundo lugar, que el objetivo de todo gobierno es conseguir la primera y evitar el segundo... La piedad tradicional, y el arcaico fatalismo del genio griego, parece que se deben rechazar.

El personaje dibujado por Platón habría aceptado estos supuestos, así como el hombre que afirmó, por citar un último fragmento de testimonios independientes (fr. 8, cf. *supra*, pág. 104), que los dioses no se ocupaban de los asuntos humanos, porque si no, no permitirían que la justicia etuviera establecida como estaba. Platón nos ha mostrado su peor lado, tal vez apoyándose en cosas que dijo o escribió cuando Atenas estaba en la cumbre de su poder y de su arrogancia (la fecha más probable de la composición de la *República* es alrededor del 322), pero hay que darse cuenta de que, sin duda, éste era solamente un lado del hombre real.

---

[71] De la misma forma que en la *República*, llama a la injusticia «buen consejo [*o* buen sentido]», εὐβουλία (cf. *supra*, pág. 97).

7. Critias

Critias [72] podría dar la impresión de haber proporcionado a Platón el perfecto ejemplo de una naturaleza refinada, arruinada por la sociedad de su tiempo y por la enseñanza sofista, que ponía el énfasis en la consecución del poder y en la indiferencia por las consecuencias morales de la habilidad retórica y dialéctica. Rico, de alta cuna y elegante, estaba a la vez bien dotado para la filosofía y la literatura y era un apasionado discípulo de Sócrates, aunque lo abandonó para dedicarse a la política del poder y terminó siendo el más sanguinario y falto de escrúpulos de entre los Treinta. Estos hombres, elegidos al final de la guerra para elaborar una constitución, en lugar de hacerla se constituyeron como tiranos y masacraron a sus oponentes. Él fue personalmente responsable de la muerte de Terámenes, oligarca como él mismo y amigo personal, que se negó a llegar a tales extremos. A los ojos de la democracia, el hecho de que Sócrates se hubiera juntado con hombres como Critias se volvía fuertemente contra él. Pareció adaptarse a un personaje como Calicles, e incluso podría pensarse que fue diseñado para demostrar la opinión de Platón en la *República* (491d) de que «la naturaleza más perfecta, si se le da una mala educación, se volverá peor que las más vulgares» y de que (495a) «las mismas cualidades de las que se compone la naturaleza filosófica, con una mala educación serán la causa de su deterioro, lo mismo que la riqueza y otras ventajas exteriores». ¿Pero habla Platón de él en estos términos? Al contrario; solamente nos lo muestra como un miembro íntimo del círculo socrático, sin ninguna insinuación de que fuera peor que el resto, y con todos los indicios de un verdadero interés por la filosofía. En el *Timeo* y en el *Critias* juega un papel principal, y toda la historia de Atlante se cuenta por boca suya. Aunque escribe años después de su muerte, Platón piensa todavía con respeto y afecto de su tío Critias [73].

Aquí hay todavía un misterio que los datos no nos permiten aclarar del todo. Se resuelve parcialmente, por supuesto, si creemos con Sir Karl Popper que Platón «traicionó a Sócrates, como lo habían hecho sus tíos» (*O.S.*, pág. 194). Eso no lo podemos decidir todavía, pero en todo caso nadie acusaría a Platón de consentir los criminales excesos de los Treinta, ni él lo hizo, si

[72] En los siguientes párrafos, cuando no se hagan referencias a las fuentes, se podrán encontrar en las informaciones que da Diehl sobre Critias, en *RE*, XI, cols. 1902-12, y en Nestle, *VMzuL*, págs. 400-420.

[73] Además del *Timeo* y del *Critias*, tiene un papel en el *Cármides* y en el *Protágoras*, así como en el pseudo-platónico *Erixias*. Sobre la cuestión de si el que habla en el *Critias* es él mismo o su abuelo, ver Diehl en *RE*, XI, cols. 1901 y sig., Levinson, *Defense*, págs. 359 y sig., y Rosenmeyer, en *AJP*, 1949. Es justo añadir que en el retrato que hace Platón de él en el *Cármides*, M. J. O'Brien ve «un hombre presumido, más preocupado por el honor que por la verdad» (*Socr. Parad.*, págs. 124 y sig.).

la *Apología* y la carta séptima (324c-d) demuestran algo. Hay, sin embargo, que tener en cuenta algunos puntos, comenzando por sus relaciones. Su familia era antigua y distinguida, que contaba a Solón entre sus antepasados, y el sentimiento familiar debía de ser fuerte. Critias era hijo de Calescro y primo de la madre de Platón, Perictione, cuyo padre Glaucón era hermano de Calescro, y a la muerte de Glaucón, su hermano Cármides se convirtió en tutor de Critias. Platón pudo también sentirse atraído por su brillante inteligencia y por sus dones literarios y artísticos, y seguramente compartían la convicción de que una democracia sin control era la ruina del Estado. Aristóteles era de la misma opinión y existe una curiosa discrepancia entre sus referencias a Critias y a los Treinta, y el informe de Jenofonte en sus *Helénicas* que son nuestra única fuente contemporánea respecto al papel predominante jugado por Critias. En la *Constitución de los atenienses* (35 sigs.) relata abiertamente las atrocidades de los Treinta y la ejecución de Terámenes por intentar refrenarlos, pero no menciona a Critias, y en la *Política* (1305b26) menciona a Calicles como su líder. En la *Retórica* (1416b26), a propósito de los panegíricos, dice, deliberadamente al parecer, que si se quiere ensalzar a Aquiles no hace falta contar sus hazañas porque todo el mundo las conoce, pero que al alabar a Critias sí es necesario, porque son poco conocidas. Esto pudo ser verdad [74]. Filóstrato, que escribió en tiempos de la «segunda Sofística», dijo que los griegos no habían tomado en serio su filosofía porque sus palabras eran difíciles de reconciliar con su carácter. Jenofonte, en el relato que hace de las relaciones que mantuvieron con Sócrates (*Mem.* I, 2, 12, sigs.), dice que a él y a Alcibíades les devoraba la ambición y que, al conocer la maestría dialéctica de Sócrates, pensaron que su enseñanza podría ayudarles a conseguir sus fines. No deseaban convertirse a su modo de vida, y lo abandonaron tan pronto como aprendieron lo suficiente para conseguir sus ambiciones políticas. A pesar de eso, la influencia de Sócrates fue tan grande que mientras permanecieron con él, sus peores pasiones estuvieron bajo control. La ruptura se produjo cuando Sócrates reprendió públicamente a Critias por haber intentado seducir a un joven de su círculo, herida que Critias nunca le perdonó. Cuando llegaron al poder los Treinta, Sócrates tuvo problemas con Critias y Caricles por su abierta crítica a su conducta, y sabemos por la propia versión de Platón en la *Apología* (32c), que desobeció deliberadamente una orden suya que iba destinada a implicarle en sus culpabilidades.

Teniendo todo esto presente, Platón debió de tener de él la idea del tipo de hombre brillante que describe en la *República*, enraizado en la filosofía y con una inmensa capacidad para el bien, pero también para el mal si el ambiente le corrompía. Desgraciadamente fue así, y estuvo en labios de todos la historia de sus funestos últimos días. Para compensar la balanza, y aparte de sentirlo por ser uno de sus parientes y a la vez compañero de su maestro

[74] Ver Diehl, en *RE*, XI, cols. 1910 y sig.

Sócrates, Platón, en esta hipótesis, se habría fijado más en los primeros días felices, de esperanzas y de promesas. Reservó sus ataques para las fuerzas corruptoras que él consideraba responsables de la caída de un joven tan prometedor, que eran el libertinaje y la oratoria demogógica que prevalecían bajo la democracia, y los maestros de retórica que proclamaban que el arte de hablar no tenía nada que ver con las normas morales [75].

Critias murió en la guerra civil contra los demócratas en el 403, cuando, según se cree generalmente, tenía alrededor de los cincuenta años. Aparece por primera vez en la política en el 415, cuando fue encarcelado junto con otros de sus mismas ideas por la mutilación del Hermes. Fue a la vez un acérrimo oponente de la democracia y un violento pro-espartano, y pudo haber sido, junto con su padre, miembro de los Cuatrocientos en el 411 [76]. Sin embargo no fue exilado inmediatamente después de su caída, y colaboró en lograr el regreso de Alcibíades. Más adelante la democracia lo exiló y se fue a Tesalia, donde, aunque no congenió con Gorgias personalmente, sin embargo la inteligencia se dejó influir por su enseñanza [77]. Después de la capitulación de Atenas en el 404, regresó, y fue elegido como uno de la comisión de los Treinta, con las consecuencias que ya se han mencionado.

Critias no fue, por supuesto, un Sofista en el pleno sentido de un maestro pagado, pero se ha dicho con toda justicia que «en su personalidad se encuentran unidos todos los impulsos del movimiento sofístico, cuyo período de *Sturm und Drang* llegó a un simbólico final con su dramática muerte» (Lesky, *HGL*, pág. 357). Hemos visto que compartió con Protágoras, Demócrito y otros su creencia en la progresiva evolución de la humanidad por su propio esfuerzo, que pensó que las leyes no eran in inherentes a la naturaleza humana desde el principio ni un regalo de los dioses, y que la religión, como una invención puramente humana, estaba dirigida a prevenir conductas ilegales. La religión era para el súbdito, a fin de asegurar su obediencia, no para el gobernante ilustrado. Su interés por el progreso técnico se manifestó también en una serie de elegías en las que atribuye los inventos a pueblos o países concretos. Incluye entre los inventos los carros, las sillas, las camas, los trabajos de oro y bronce, la escritura, los barcos, el torno del alfarero y (cosa curiosa) el juego del cótabo (fr. 2). Tal vez por esta razón, unida a la estrecha relación entre *aretḗ* en general y la habilidad de los artesanos, sus simpatías aristocráticas no le

[75] Según Filóstrato, *ep.* 73 (Critias A 17), Critias fue alumno de Gorgias, pero dirigió su enseñanza hacia sus propios propósitos.

[76] Ver Diehl en *RE*, XI, col. 1903; Nestle, *VMzuL*, pág. 401. El único dato es [Dem.], LVIII, 67. Nestle habla de su «sorprendente reserva» respecto a los Cuatrocientos, que interpreta como una concesión al *dêmos* para facilitar el regreso de Alcibíades.

[77] ἐγοργίαζον ἐν Θετταλίᾳ μικραὶ μείζους πόλεις, Filóstr., *V.S.* I, 16 (Crit., A 1). Cf. Platón, *Menón* 70a-b. Jenofonte (*Mem.* I, 2, 24) dijo que fueron los tesalios los que le corrompieron. La opinión que tenía Platón del país era que estaba lleno de ἀταξία καὶ ἀκολασία (*Critón* 53d). Pero Filóstrato concluía que fue, más bien, Critias el que corrompió a los tesalios (*V.S.* I, 16).

impidieron decir que son más los hombres que llegan a ser buenos por la práctica del ejercicio que los que lo logran por dotes naturales [78]. Su producción literaria fue amplia y variada, e incluía tanto poesía como prosa. Su poema en honor de Alcibíades *(Elegía a Alcibíades)* renueva la elegía política de su antecesor Solón y la de Teognis, aunque con su característica audacia, ya que al resistirse el nombre de Alcibíades a ser incluido en un verso dactílico, sustituyó el habitual pentámetro por un yámbico. No se han conservado sus discursos, pero Hermógenes de Tarso (ver A 19) menciona una colección de *Proemios a los discursos políticos*. Poseemos fragmentos de dos series de los llamados *Politeíai*, una serie en prosa y otra en verso. La serie en prosa incluía una *Constitución de los tesalios* (fr. 31) [79], donde hacía mención de sus fastuosas costumbres, y una *Constitución de los espartanos*, de la cual los únicos fragmentos que quedan, no tratan de su constitución sino de su género de vida. Menciona sus formas de beber y sus copas (adecuadas para ser usadas también en campaña), sus vestidos, su mobiliario, sus danzas, y las precauciones que tomaban contra los ilotas, y alaba los efectos eugenésicos del duro régimen impuesto tanto a hombres como a mujeres (frs. 32-7). Su *Elegía de los espartanos* trata también con preferencia de su modo de beber, poniendo el énfasis en su moderación y atribuyendo a Quilón el dicho de «nada en demasía o en exceso» (frs. 6-8) [80]. Su interés literario se manifiesta en sus hexámetros sobre Anacreonte (fr. 1) y en sus obras en prosa. Este interés va unido a un orgullo aristocrático cuando en el fr. 44 reprende a Arquíloco por haber hecho pública su humilde cuna y por la debilidad de sus versos.

Hay dos libros de *Conversaciones* (u *Homilías*) que deben de haber sido más filosóficos en su contenido, y una cita del primero aborda la relación entre la mente y los sentidos. Al menos el contexto de Galeno deja claro que «ellos» son los sentidos, en la frase (fr. 40): «Si te aplicas a conseguir una inteligencia ágil y poderosa, te verás menos engañado por ellos.» Esto aparece en un pasaje en el que Galeno cita ejemplos para probar su tesis de que *gnôme* en los primeros tiempos se usaba con el mismo significado que otras palabras que se referían a la mente o al pensamiento. Añade dos citas más que dice que pertenecen a los *Aforismos* de Critias (fr. 39): «Ni lo que percibe con el resto de su cuerpo, ni lo que conoce con su mente» y «Los hombres adquieren conciencia cuando se habitúan a sí mismos a ser sanos de mente». Aristóteles (*De an.* 405b5) dice que Critias fue de los que identificaron la *psyché* con la sangre:

[78] Ver *supra*, págs. 247 y 251.

[79] Los manuscritos dan el nombre del autor como Cratino, pero desde Casaubon se ha aceptado la alteración.

[80] Se ha señalado una *Constitución de Atenas* en prosa como el lugar más verosímil de las dos citas sin asignar. En una de ellas, Critias, de forma muy característica, da el montante exacto de las fortunas hechas fuera de la política por Temístocles y Cleonte, y en la otra, tiene el descaro de criticar a Cimón por su política pro-espartana. (Frs. 45 y 52. Ver Diehl en *RE*, XI, col. 1908, y Nestle, *VMzuL*, pág. 405.)

al considerar a la sensación como la característica más típica de la *psyché*, y que esto le correspondía a la *psyché* en virtud de la naturaleza de la sangre. Filópono en su comentario (después de identificar a Critias con «uno de los Treinta»), le atribuyó el verso de Empédocles (fr. 105, 3) que dice que «La sangre de alrededor del corazón es el pensamiento (νόημα)». (Ver Critias, A 23, que pudo haberse enterado de la teoría de Empédocles por Gorgias.) De hecho, Empédocles y, por supuesto, también Critias distinguieron el pensamiento de la sensación, aunque consideraban que ambos eran igualmente fenómenos corporales. El tratado hipocrático *Sobre el corazón* usa la palabra *gnṓme* cuando declara que la mente gobierna al resto de la *psyché* y reside en el ventrículo izquierdo. (Sobre esto, ver vol. II, pág. 239 y n. 245.)

Critias escribió también tragedias. Conservamos extractos de tres de ellas: *Tenes, Radamantis* y *Pirítoo,* y un largo pasaje de la tragedia satírica *Sísifo* que contiene la teoría sobre el origen de la religión [81]. El *Radamantis* (fr. 15) contiene una relación de varias de las cosas que los hombres desean. Tales relaciones eran un lugar común [82], pero la de Critias tiene ciertos toques de la época sofista. La salud no figura, y encontramos, al lado de la alta cuna y de la riqueza, el poder y la audacia para persuadir a nuestros vecinos de lo que es falso. El orador declara que lo que prefiere es tener buena fama. Hay dos fragmentos del *Pirítoo* que son cosmológicos. El fr. 18 habla del incansable Tiempo que renace continuamente y que fluye sin cesar, y en el fr. 19 el epíteto «auto-engendrado» sugiere que es también al Tiempo al que se refiere como al que abarca toda la naturaleza en el celeste torbellino, mientras que la luz y la oscuridad, y la innumerable y perseverante multitud de las estrellas ejecutan su danza sin fin alrededor de él. Clemente de Alejandría, que cita el pasaje, interpretó que el «auto-engendrado» era el «*noûs* demiúrgico» [83], teniendo presente sin duda más a Platón que a Anaxágoras, pero la mayor parte de los especialistas han visto en el pasaje en su conjunto, una alusión a Anaxágoras. Más significativo es el influjo de las cosmogonías órficas o de Ferécides de Siros, en las que Cronos (el Tiempo) aparece como un primigenio poder creativo. Evidentemente, Critias (suponiendo que es él y no Eurípides el autor) compartía el interés de Eurípides por la especulación cosmológica [84]. Pocas citas más de esta obra en la antología de Estobeo se adaptan a Critias

[81] Cf. *supra,* págs. 240 y sigs. Al lector se le debería advertir que, en la Antigüedad, todas se atribuían comúnmente a Eurípides, aunque la *Vita Eur.* rechazaba las tragedias (Critias, fr. 10), y Sexto atribuía el *Sísifo* a Critias. Fueron recuperadas para él por Wilamowitz, *N. Jbb.,* 1908, pág. 57; *Hermes,* 1927, págs. 291 y sig.; y *Analecta Euripid.,* pág. 166. Schmid tenía todavía reservas sobre la autoría de Critias (*Gesch.,* pág. 176).

[82] Cf. el escolio sobre las cosas buenas de la vida, Diehl, *Anth. Lyr.,* núm. 7 (vol. II, pág. 183) con las varias autoridades citadas.

[83] *Strom.* II, 403, 14 Staehlin, citado por Nauck sobre Eur., fr. 593.

[84] Para Cronos en las cosmogonías órficas, y para Ferécides, ver Guthrie, *O & Gk. Rel.,* págs. 85-91, y Kirl en KR, pág. 56.

tal como lo conocemos [85]; el fr. 21: «No era ningún tonto el primero que dijo que la fortuna es aliada del sabio»; el fr. 23: «Es mejor no vivir que vivir en la miseria»; y el fr. 22, acerca de la superioridad del carácter probo sobre el *nómos* (cf. *supra,* pág. 77).

Nos queda el retrato de un hombre brillantemente dotado en lo intelectual y en lo artístico, a quien entusiasmaban las discusiones filosóficas de su tiempo, tanto más cuanto que la mayor parte de ellas versaban directamente sobre la vida política. Pero algunas de las teorías más atractivas colaboraron con su propio carácter ambicioso, terco e inestable, producto de generaciones de políticos y poetas, para alejarse de la sabiduría de Sócrates hacia la violencia, la crueldad y la muerte en la guerra civil.

8. Antístenes

Antístenes es una de esas interesantes figuras-puente que sirven para recordarnos lo mucho que sucedió en el corto espacio de tiempo entre la madurez de Sócrates y la muerte de Platón. Como alumno de Sócrates, reputado maestro de Diógenes y fundador de la escuela cínica, cabría esperar que fuera tratado junto con los «socráticos», después de una exposición del propio Sócrates. Sin embargo, vivió en el apogeo de los Sofistas, siendo probablemente algo mayor que Pródico y que Hipias, y, como hemos visto, estuvo profundamente interesado en la cuestión del uso del lenguaje y en la posibilidad de contradicción que formaba parte del sustrato teórico de la retórica del siglo v, y en la que Protágoras jugó un papel dirigente. Aunque por todo esto hemos discutido ya sobre él, parece apropiado sin embargo hacer ahora algunas observaciones generales. Antes de estar bajo la influencia de Sócrates, había sido retórico y alumno de Gorgias. Recientemente ha sido objeto de juicios muy diversos. El veredicto de Popper, de que había sido el único sucesor válido de Sócrates, el último de «la gran generación» (*O.S.,* pág. 194), había sido ya anticipado por Grote: «Antístenes, y su discípulo Diógenes, estuvieron en muchos aspectos más próximos a Sócrates que a Platón o algún otro de los compañeros socráticos» (*Plato,* vol. III, pág. 505). Schmid por otra parte, consideraba que «a pesar de su entusiasmo por Sócrates al final de la vida de éste, su propia filosofía siguió el camino de un pensador libre, nada disciplinado, contra el que Platón tuvo que ponerse en guardia enérgicamente» (*Gesch.,* págs. 272 y sig.), y para Campbell, apoyándose en Jenofonte y en Aristóteles, «parece haber sido el final de la escuela socrática, una especie de mezcla de Áyax y Tersites... Siguió más la forma que el espíritu de la enseñanza socrática» (ed. del *Teet.,* págs. XL-XLI). El veredicto de Karl Joël es también interesante (*E. und X. S.,* pág. 257):

[85] Aun dejando de lado nuestra completa ignorancia del contexto dramático y de los personajes.

> Lo que en Sócrates era un milagro inconsciente de su naturaleza, fue en Antístenes un objetivo prefijado, un elemento de diferenciación y un producto artificial. Copió el estilo socrático de vida y llevó hasta el fanatismo la enseñanza socrática, confiando en que con ello iba a penetrar en la esencia de su maestro, al lado del cual parece un flagelante que imita a un santo genuino, o mejor un romántico —el poeta de Lucinda— imitando a Goethe.

Probablemente los juicios más acertados son los de Popper (*O.S.*, pág. 277), en el sentido de que «Es muy poco lo que conocemos sobre Antístenes de fuentes de primera mano», y de Field, según el cual ha habido «una enorme cantidad de conjeturas y de hipótesis sobre él» (*Plato and Contemp.*, pág. 160).

La mayor parte de nuestra información sobre su vida y sus circunstancias procede de muchos siglos después, y debe ser tratada con la correspondiente reserva [86]. Se creía que había fundado la escuela cínica y a través de su influencia la estoica, y en estudios hechos sobre su enseñanza, escritos después de que esas escuelas se hicieran famosas, se puede haber deslizado una cierta dosis de mirada retrospectiva anacrónica. Se dijo que era hijo de un ateniense y de una esclava tracia y que, en consecuencia, no era ciudadano ateniense [87], y que había luchado en Tanagra (D.L., VI, 1), lo cual debe referirse a la batalla que tuvo lugar allí en el 426 (Tuc., III, 91). Diodoro (XV, 76) dice de él que vivía aún en el 366, y Plutarco (*Licurgo* 30) cita una observación suya sobre la batalla de Leuctra (371). Jenofonte (*Banqu.* 4, 62) dice que presentó a Calias, amigo de los Sofistas, a Pródico y a Hipias, y habla de él en general como de un hombre mayor que él mismo y que Platón, por eso (aunque no disponemos de una información segura) la fecha del 455-360 no debe de andar lejos de la duración de su larga vida. Fue un retórico y alumno de Gorgias, a quien atacó después, y algunos han visto en él la influencia también de otros Sofistas [88]. Finalmente, llegó a ser amigo y fanático admirador de Sócrates. Esto al menos, es cierto, y Platón (*Fedón* 59b) lo menciona entre los pocos íntimos que estuvieron con Sócrates en la prisión en las últimas horas de su vida.

---

[86] Los materiales-fuente están recogidos en los *Antisthenis Fragmenta* de Caizzi, cuya disposición es poco frecuente. Después del título «Frammenti», los pasajes vienen con una numeración seguida, pero divididos en tres partes: los «Frs. 1-121» son testimonios y fragmentos reales (o reconocidos como tales), los 122-144 son «notizie biografiche», y los 145-195, anécdotas. Hay también una completa bibliografía.

[87] D.L., VI, 1, 2. 31; Séneca, *De const. sap.* 18, 5. Pero Field observa (*Plato and Contemps.*, pág. 160 n.) que, en el *Fedón*, Platón habla de él como de un ἐπιχώριος, sin ninguna indicación de que fuera diferente de Critón, de Esquines y del resto. D.L. presenta el hecho para dar importancia a dos anécdotas, probablemente apócrifas.

[88] Antístenes y Gorgias, D.L., VI, 1, y Aten., 220d (del *Arquelao* de Antístenes). Para Protágoras y la imposibilidad de la contradicción, ver *supra*, pág. 184, n. 19. Dümmler (*Akad.*, pág. 194) defendía que la oposición de Antístenes a que se pudiera llamar falso a un enunciado, procedía de Gorgias (*MJG* 980a10), y afirmaba también que veía la influencia de Pródico y de Hipias (*ibid.*, págs. 158, 161, 256, 274).

Le atrajo especialmente el aspecto ascético de la vida de Sócrates, y su independencia de los dioses mundanos, y llevó esas cualidades a tales extremos que en la época tardía de la Antigüedad fue considerado comúnmente como el fundador de la escuela cínica, junto con Diógenes «el perro» como alumno. (Ver frs. 138 A-F, 139 Caizzi.) Hoy se sostiene generalmente que los Cínicos deben sus característica más distintivas, así como su nombre, a Diógenes. Nunca existió una escuela cínica en el sentido literal en el que existieron como escuelas la Academia, el Liceo y la Estoa. Antístenes mismo pudo haber tenido una especie de escuela, o al menos un grupo de alumnos con un lugar fijo de encuentro, porque Diógenes Laercio (VI, 13) dice que acostumbraba a conversar (o a «usar la dialéctica») en el gimnasio de Cinosarges [89], pero esto ciertamente no le hace más próximo a los cínicos, que nunca adoptaron semejantes métodos. A Antístenes probablemente le horrorizaban algunos de los principios y la conducta de Diógenes. Hay muchas razones para pensar que se conocieron, y los relatos acerca de ellos dan a entender que Diógenes estaba muy lejos de ser uno de sus favoritos, pero que se lo ganó a base de insistir y de importunarle mucho. No obstante, el retrato de Antístenes en el *Banquete* de Jenofonte ofrece rasgos que, llevados a un extremo, serían característicos de los cínicos [90]. Se llamaba a sí mismo el más rico de los hombres, porque la riqueza residía en las almas de los hombres, no en sus bolsillos, e identificaba la pobreza con la independencia. A los hombres que hacían ímprobos esfuerzos para aumentar sus fortunas los compadecía como a enfermos. Sufrían tanto como los hombres cuyos cuerpos nunca se saciaban por mucho que comieran. La felicidad no consistía en tener grandes posesiones sino en perder el deseo de ellas. Él dice que todo esto lo aprendió de Sócrates. Hay un toque

---

[89] Era el gimnasio asignado a los bastardos, u hombres de descendencia mixta (Demóst., XIII, 213 y fuentes tardías), lo cual concuerda con la información de su origen semi-extranjero. Pero D.L., o su fuente, intenta por todos los medios presentarlo como el fundador del cinismo. «Cinosarges» se aduce como un origen alternativo para el nombre, y D.L. pasa inmediatamente a decir que al mismo Antístenes se le llamaba 'Απλοκύων (de la misma forma que Heródico también lo llamó Κύων en el siglo I a. C., *ap.* At., 216b), mientras que apenas puede dudarse de que el Perro original fue Diógenes. Aristóteles ya lo conoció por ese nombre (*Ret.* 1411a24), pero habló de los seguidores de Antístenes como de los 'Αντσθένειοι. La historia de D.L. (*loc. cit.*) de que tuvo pocos discípulos, porque, como decía, «los espantaba con un bastón de plata», si tiene algún fundamento real, significa que, a pesar de su socratismo, cobraba altos honorarios que muchos no podían pagar. Habría aprendido a hacerlo así, como retórico y discípulo de Gorgias.

[90] Cf. *infra*, pág. 328. (Los cínicos fueron caracteres notoriamentre «difíciles».) Caizzi es el que ha defendido esto más recientemente, *Stud. Urb.*, 1964, págs. 73 y sig. Wilamowitz protestó enérgicamente contra la «leyenda» de Antístenes el cínico, en *Platón*, vol. II, págs. 162-4, y muchos lo han seguido, *e.g.*, Taylor, *Comm. on Tim.*, pág. 306, Dudley, *Hist. of Cyn.*, págs. 1 y sigs., Field, *Plato and Contemps.*, págs. 162 y sig., y las referencias recogidas en Burkert, *Weish. u. Wiss.*, pág. 197, n. 69. Pero ver también Popper, *O.S.*, pág. 277, y para una opinión más antigua en el otro sentido, Ueberweg-Praechter, pág. 160 n. También para Zeller, Antístenes fue «el fundador del cinismo» (*Ph. d. Gr.*, págs. 280-281). Chroust, en su *Socrates Man and Myth*, habla de una filosofía unitaria que él llama «antisténico-cínica», pero no todo el mundo lo aceptaría.

cínico especial en su referencia al sexo como una necesidad meramente corporal, para cuya satisfacción cualquier mujer valdría (*Banqu.* 4, 38). También fue cínico su anti-hedonismo. Las fuentes tardías pueden acaso ser sospechosas, porque ya le habían señalado como el fundador de la secta, cuando le presentan proclamando que preferiría volverse loco antes que disfrutar de placeres (frs. 108A-F); pero la tendencia aparece ya en Jenofonte (*Banqu.* 4. 39), cuando al hablar del apetito sexual —al que considera tan natural como el del alimento— dice que preferiría satisfacerlo sin placer, ya que el intenso placer que se deriva de él es dañoso. De igual manera se debería comer y beber sólo para satisfacer el hambre y la sed. El único placer que recomendaba es el que se deriva del duro trabajo (fr. 113) y del que uno no se arrepiente (fr. 110). Recomendaba las virtudes del trabajo arduo con los ejemplos de Heracles y de Ciro en libros que hablaban de ellos (frs. 19-28) [91].

Se suponía que, por medio de los cínicos, había sido también fundador del estoicismo antes de Zenón, y los escritores de la sucesión, representados para nosotros por Diógenes Laercio, establecían una línea directa de maestro a alumno: Antístenes-Diógenes-Crates-Zenón. Aunque eso no sea estrictamente histórico, como se supone hoy día, sin embargo probablemente es verdad que dio el impulso a características relevantes de cada uno de ellos: esto es, tal como lo refiere Diógenes Laercio, «la indiferencia de Diógenes, el autocontrol de Crates, y la dureza de Zenón» —rasgos todos ellos que él declaraba haber encontrado en Sócrates—. En su doctrina de la virtud como fin de la vida (fr. 22) ciertamente se anticipó a Zenon. La virtud puede enseñarse y una vez adquirida ya no se puede perder (frs. 69, 71). Ésta necesita una fortaleza socrática, y se enseña más con los hechos y el ejemplo que con argumentos y erudición, y basta por sí misma para asegurar la felicidad (fr. 70). La educación es necesaria (fr. 68), pero la clase de educación que Quirón dio a Heracles (fr. 24). La virtud no necesita de largos discursos (fr. 86). El sabio es autosuficiente, porque su riqueza incluye la de todos los demás hombres (fr. 80, un toque particularmente estoico). Según los datos de que disponemos, parece que su enseñanza ética era puramente práctica. No hay huellas de una teoría sistemática ni de ninguna conexión con su doctrina lógica como hemos encontrado en alguno de los Sofistas. La antítesis *nómos-phýsis* (que también se encuentra en sus declaraciones teológicas, cf. *supra,* pág. 245) está reflejada en el dicho de que el sabio actúa no según las leyes establecidas sino según las leyes de la virtud (fr. 101, *supra,* pág. 122). Aparte de eso, todo lo que se puede decir de sus opiniones políticas es que no era igualitarista, como se ve por su referencia a lo que los leones respondieron a las liebres que en sus discursos públicos reclamaban la igualdad de derechos para todos. (Esto procede de Aristóteles,

[91] Para las opiniones de Antístenes sobre el placer, Caizzi ha recogido referencias, en sus notas a los frs. 108-13.

Pol. 1284a15.) Su *Politikós Lógos,* ya lo hemos dicho, atacó a «todos los demagogos de Atenas» [92], y Alcibíades fue un blanco preferido de sus ataques (frs. 43, 29, 30). Su *Arquelao* iba contra su antiguo maestro Gorgias, consecuencia natural de su conversión a Sócrates [93]. Pudo haber argüido que la retórica era no solamente la creadora de la persuasión sino el criterio y el vehículo de la verdad [94].

Para la información precedente se ha hecho uso de fuentes tanto tardías como próximas, pero el resultado es un punto de vista ético coherente. Aparte de esto, y en lo que se refiere al aspecto filosófico, conocemos su lógica y su aserto de la unidad de Diòs, que se han discutido en un capítulo anterior. No hay nada más a no ser el informe de una respuesta johnsoniana a la afirmación capaz de responder al argumento con palabras, simplemente se levantó y caminó [95].

La interpretación de la poesía, comúnmente para las clases de ética, formaba parte del oficio de un maestro griego, y Antístenes no fue una excepción. Se han conservado bastantes citas de sus estudios sobre Homero, fundalmentalmente de tendencia ética y a veces triviales, como cuando dice que la razón de que el viejo Néstor fuera el único hombre capaz de levantar la copa (*Il.* XI, 636) no era porque fuese extraordinariamente fuerte, sino porque era el único que no estaba borracho. En un largo análisis del epíteto *polýtropos* aplicado a Ulises, dice que se aplicaba tanto al carácter como al discurso, lo cual le dio ocasión de introducir la definición contemporánea de un *sophós* como un hábil orador, y en consecuencia *polýtropos* por ser maestro de muchos *trópoi* o recursos de discurso y de argumento. También puso de moda a Homero al introducir en sus poemas la distinción entre verdad y opinión. Podría parecer que sus interpretaciones homéricas las hacía honradamente en el ámbito de la ilustración del siglo v, como el argumento sobre Simónides en el *Protágoras,* aunque no estaba de acuerdo con Protágoras y Gorgias en que la opinión lo era todo y que no había criterios objetivos de verdad. Dión Crisóstomo, nuestra fuente aquí, no se extiende en la distinción entre verdad y opinión en Homero, lo que en realidad dice es que Antístenes no la desarrolló y que el

[92] Comparar su consejo de que habría que votar a los asnos para el puesto de los caballos, *supra,* pág. 211, n. 80.

[93] Fr. 42. Este Arquelao fue el tirano de Macedonia al que Polo, el discípulo de Gorgias, presentó a Sócrates, en el *Gorgias* de Platón (470d sigs.), como un hombre que era un malvado y, a la vez enormemente feliz. Argüía contra la enseñanza socrática de que era mejor ser víctima del mal, que cometerlo. (Dümmler, en vena *quellenkritisch,* afirmaba haber descubierto el contenido del *Arquelao* en el XIII discurso de Dión Crisóstomo. Ver su *Akad.,* págs. 1-18.)

[94] Ver Caizzi, *Studi. Urb.,* 1964, pág. 54.

[95] Fr. 160. Vale la pena mencionarlo, aunque D.L. lo atribuya a Diógenes, IX, 39. Probablemente, la atribución de algunos otros «fragmentos» es igualmente dudosa. Aunque unos pocos se han asignado a los llamados escritos de Antístenes, en la colección de Caizzi, muchos se dan simplemente como «dichos».

único que la elaboró con detalle fue Zenón. En el *Banquete* (3, 5) de Jenofonte aparece riéndose de Nicérato cuando decía que él era el mejor hombre porque se sabía los poemas de Homero de memoria: eso hacen todos los rapsodas, responde, y no hay clase de hombres más necia que la de los rapsodas. Ah, dice Sócrates, pero Nicérato ha ido a la escuela con los alegoristas y conoce los sentidos ocultos. Más adelante (4, 6) Antístenes pregunta a Nicérato irónicamente si podría hacerse cargo de un reino porque conociese todo acerca de Agamenón. Estos diálogos tienen un claro tono de sobremesa, y no dan la impresión de que en sus referencias a Homero que escribe ahora «opinión» y ahora «verdad», Antístenes estuviera obsesionado por la manía de encontrar significados alegóricos o por la idea extendida de que Homero era una guía práctica en todos aquellos temas que aparecen en los poemas [96].

Muchos especialistas sobre todo en Alemania, han pretendido descubrir ataques velados a Antístenes en varios diálogos de Platón, a veces bajo otros nombres, y de esta forma poder reconstruir mucho de su enseñanza. En este intento se ha consumido mucho trabajo y una considerable ingenuidad, y hay buenas razones para suponer una enemistad entre ambos. Anécdotas aparte, Antístenes escribió un diálogo denigrando a Platón bajo el ultrajante nombre de Sazon [97]. No obstante, los resultados no son de ningún modo ciertos, y recientemente ha prevalecido una actitud más cautelosa [98]. Lo mismo puede decirse de la teoría de K. Jöel de que el retrato de Sócrates que hace Jenofonte carece de valor histórico porque lo convirtió en un personaje antisténico y cínico. En el libro de Jöel la importancia y la influencia de Antístenes crecen hasta alcanzar enormes proporciones y al mismo Platón le hace deudor suyo en gran medida [99]. Hasta donde lo permiten los conocimientos que tenemos de Antíste-

[96] Las interpretaciones homéricas se encuentran en los frs. 51-62 de Caizzi, y las discute en *Stud. Urb.*, 1964, págs. 51 y sigs. Ha habido una polémica acerca de la cuestión de si Antístenes había sido un alegorista: ver las referencias en Caizzi, *loc. cit.*, pág. 59, n. 47.

[97] Ver Antístenes, frs. 36-37. Su subtítulo era «Sobre la contradicción» (D.L., VI, 16), dando de ese modo apariencia de verdad a la anécdota de que lo escribió como una réplica a la crítica de Platón de que su negación de la contradicción podría volverse contra él. Σάθων, aplicado a los niños, era un diminutivo de σάθη, que significa «pene».

[98] Ver, *e.g.*, Field, *Plato and Contemps.*, pág. 160. Tales especulaciones fueron demasiado lejos. En 1894, pudo dar como «repetidamente probado» que el *Teet.*, el *Eutid.*, el *Crát.*, y probablemente también el *Hip. May.* y el *Men.*, el *Ión*, y el *Eutifrón*, iban destinados principalmente a la polémica contra Antístenes, anónimamente o bajo otro nombre. Sobre el *Ión*, ver Caizzi, *Antist. Frs.*, pág. 109. Sobre el *Teet.*, el *Crát.* y el *Sof.*, cf. págs. 213-215, y para el *Crát.*, von Fritz, en *Hermes*, 1927. Dümmler supuso que *Rep.* 495c-d se refería a él, pero ver Adam, *ad loc.* Respecto a esa misma posibilidad, en la *Rep.*, cf. Popper, *O.S.*, pág. 277. Para el «sueño» de Sócrates en el *Teet.*, cf. Gillespie, en *Arch. f. g. d. Phil.*, 1913 y 1914.

[99] Jöel, *Der echte u. d. Xenoph. Sokr.* Jöel sostuvo la notable teoría de que Pródico, tanto en Platón como en Jenofonte, no era Pródico, sino una máscara de Antístenes, al que habría que aplicar incluso la fábula de la elección de Heracles. (Ver, sobre esto, H. Mayer, *Prod.*, pág. 120.) Muchos han criticado el libro, incluido el mismo Jöel (ver su *Gesch.*, pág. 731, n. 3), y Caizzi ha retomado ahora la cuestión, *Studi. Urb.*, 1964, págs. 60-76.

nes de fuentes independientes, el único tema sobre el cual podrían reclamar algún fundamento esas teorías es su lógica. Platón no dice de él más que la simple mención de su nombre entre los amigos íntimos que estuvieron con Sócrates en la prisión hasta el momento de su muerte.

Fue un escritor prolífico tanto en rétorica como en filosofía. Diógenes Laercio recoge unos setenta y cuatro títulos divididos en diez volúmenes. En su período retórico, a semejanza de su maestro Gorgias, compuso declamaciones sobre temas míticos, dos de los cuales se conservan, en los que Áyax y Ulises defienden por turno sus derechos a las armas de Aquiles [100]. También se menciona una defensa de Orestes. Según Diógenes Laercio (VI, 1), su estilo retórico se transparenta en sus diálogos, y Aristóteles pone un ejemplo de sus metáforas un tanto extravagantes [101]. De sus diálogos, algunos fueron socráticos, no todos (D.L., II, 64). El *Heracles* y el *Ciro* eran de contenido ético y exaltaban las virtudes del trabajo duro, mientras que el *Aspasia* contenía ataques calumniosos contra Pericles y sus hijos. El *Satón,* el *Arquelao* y el *Político* ya se han mencionado, y tenemos noticia de un *Fisiognómico* y de un *Protréptico,* así como de sus trabajos *Sobre la Naturaleza,* que contenían la afirmación de monoteísmo y *Sobre la educación* o *Sobre los nombres* (cf. *supra,* págs. 245, 208) [102].

9. Alcidamante

Según el *Suda,* Alcidamante era originario de la ciudad eolia de Elea, el puerto de Pérgamo [103]. La única indicación sobre su fecha es que, al igual que Antístenes y Licofrón, fue alumno de Gorgias [104]. Gorgias mismo se había especializado tanto en declamaciones escritas cuidadosamente preparadas, como en discursos improvisados, pero su «escuela» estaba evidentemente dividida en esta cuestión: Alcidamante era el campeón de la improvisación, acentuando la doctrina de Gorgias del *kairós* o de la oportunidad del momento, e Isócrates

---

[100] Se ha puesto en duda su autenticidad, pero ver Caizzi, *loc. cit.,* pág. 43.

[101] Arist., *Ret.* 1407a10. Comparó a un hombre agradable, pero débil y poca cosa, con el incienso, ¡que agrada al consumirse!

[102] He mencionado algunas, que figuran fuera de la amplia lista de D.L. En los *Fragmenta* de Caizzi se encontrarán referencias. Según la lista, al *Fisiogn.* se le había puesto como subtítulo «Sobre los Sofistas».

[103] Para una información general sobre él, ver Brzoska, en *RE,* vol. I, págs. 1533-9. Lo que se conserva, está en Baiter-Sauppe, *Orat. Att.,* II Parte (1850), págs. 155-62, y en Radermacher, *Artium Scriptores,* págs. 132-147.

[104] Shorey (*TAPA,* 1909, pág. 196) discutió la posibilidad de fecharlo por medio de las coincidencias entre su obra sobre los Sofistas, el *Fedro* de Platón, y el *Panegírico* de Isócrates, pero concluyó que «estos hechos no son suficientes para fechar a Alcidamante, tanto respecto de Platón como de Isócrates».

el de los discursos escritos. Conservamos una pieza breve de Alcidamante titulada *Sobre los que componen discursos escritos* o *Sobre los Sofistas,* en la que comienza atacando a algunos de los llamados Sofistas porque descuidaban la investigación y la cultura (o educación) y no dominaban la técnica de hablar en público. Alardean de su agudeza en los discursos escritos y se creen a sí mismos maestros de retórica cuando poseen solamente una pequeña porción de ese arte. Los censurará no porque la palabra escrita sea ajena a la oratoria sino porque lo que ellos hacían no pasaba de ser un *párergon,* no algo de lo que uno pudiera enorgullecerse, y porque los que pierden su tiempo en ello ignoran casi todo sobre la retórica y la filosofía y no merecen el nombre de Sofistas. Cuando se comparan estos pasajes con los de obras de Isócrates, queda claro que son rivales y enemigos declarados [105]. Su pequeño tratado muestra que estamos ya entre *epígoni,* y que los Sofistas habían cambiado sus métodos desde los días dorados, en que Protágoras y Gorgias estaban en su apogeo [106].

Alcidamante ha conseguido una gran fama, y justificable tal vez, entre los modernos, por su valiente afirmación de que «Dios ha hecho a todos los hombres libres, la Naturaleza no hizo a nadie esclavo» (cf. *supra,* pág. 162). Sin embargo, él era ante todo un orador y fiel discípulo de su maestro al definir la retórica como «el poder de la persuasión». Se dice que Demóstenes estudió sus discursos [107]. Aparte del único panfleto completo contra los discursos escritos [108], casi todas las referencias de él aparecen en la *Retórica* de Aristóteles, que es quien cita la mayor parte de ellas no por su contenido sino como ejemplos de un falso estilo [109]. Como muestra de una metáfora inadecuada menciona ésta: «filosofía, baluarte contra las leyes *(nómoi)*» (*Ret.* 1406b11), pero podemos tomarla, junto con su declaración de que la esclavitud es contra la naturaleza, y su interés por que los Sofistas volvieran a la filosofía, como indicaciones de que Alcidamante aspiraba a ser un Sofista de la vieja escuela, en

[105] Respecto a su oposición, ver las referencias en Lesky, *HGL,* pág. 353, n. 4.

[106] Cf. Morrison, en *D.U.J.,* 1949, pág. 56.

[107] Plut., *Demóst.* 5, 7 (Radermacher, pág. 154), y [Plut.], *Vit. orat.* 844c.

[108] Hay también un discurso contra Palamedes, uno de aquellos ejercicios sobre temas míticos que los maestros de retórica ponían a sus discípulos para aprender, pero su autenticidad es dudosa. Es una cosa muy pobre y no tiene relación con la *Defensa de Palamedes* de Gorgias.

[109] Una excepción la constituyen las palabras de Alcidamante sobre la esclavitud en el discurso mesenio, introducidas para ilustrar la diferencia entre la justicia legal y la natural. (Debemos la cita real al escoliasta.) En 1397a11 y en 1398b10, pone sendos ejemplos de argumentación retórica, tomados también de Alcidamante, el uno de entimema sacado de los contrarios, y el otro, de entimema inductivo. Lo censura en muchas partes por el uso que hace de palabras compuestas poéticas (1406a1), de vocabulario inusitado (1406a8), de epítetos redundantes o de frases descriptivas, asimismo, redundantes (*e.g.,* «sudor húmedo», «las leyes, monarcas de las ciudades», 1406a18 sigs.) y de metáforas inadecuadas (1406b11). Cicerón lo tuvo en mayor consideración, llamando a su redundancia *ubertas,* y llamándole a él *rhetor antiquus in primis nobilis,* aunque admitiera que las sutilezas del razonamiento filosófico lo desbordaban (*Tusc.* I, 48, 116).

la que retórica y filosofía iban de la mano, y de que fue comparable a Antifonte como defensor de la naturaleza contra la convención [110].

Entre las demás obras suyas, tenemos noticia de un *Mouseîon* o miscelánea, que incluía una discusión entre Homero y Hesíodo, y tal vez también un «elogio de la muerte», que menciona Cicerón y que contenía un catálogo de las flaquezas de la vida humana. El conjunto de la colección era probablemente un compendio de material para oradores [111]. Ateneo (592c) menciona un elogio de una hetaira llamada Naïs, y según Diógenes Laercio (VIII, 56) escribió también una obra sobre filosofía natural que contenía afirmaciones históricas que, tratándose de un defensor de la *historía* y de la *paideía,* se han considerado más bien torpes, a menos que hayan sido deformadas en el proceso de transmisión. Sobre esto, sin embargo, ver D. O'Brien en *JHS,* 1968, págs. 95 y sigs.

10. Licofrón

A Licofrón se le ha mencionado ya en estas páginas por su teoría de que la ley era un medio de garantizar los derechos mutuos de los ciudadanos, pero que no tenía nada que ver con la moralidad positiva; por su menosprecio del origen noble, y por su teoría del lenguaje y su epistemología. Aunque el descrédito de la aristocracia era bastante común en este tiempo e, incluso, antes, como se ve en Antifonte y en Eurípides, el conjunto de sus tesis es suficiente para hacerle figurar como un personaje altamente interesante, y es una lástima que no conozcamos apenas nada sobre él. Aristóteles se refirió a él como a un Sofista [112], y se acepta generalmente que fue un discípulo de Gorgias, lo cual, aunque no esté afirmado expresamente en ningún sitio [113], lo damos como muy probable, como también que fue más o menos contemporáneo de su condiscípulo Alcidamante. Aristóteles critica a los tres por las mismas faltas de estilo. Sobre el lugar y la fecha de nacimiento de Licofrón, así como de su biografía, no conservamos nada.

---

[110] Nestle (*VMzuL,* págs. 344 y sig.) construye una teoría de la relación entre política y filosofía en Alcidamante, traduciendo una versión poco acreditada de νομίμους por νόμους en la *Ret.*, de Arist., 1406a23. Ningún editor lo da así, y eso debilitaría la opinión de Aristóteles acerca de la redundancia, pero Nestle lo adopta sin comentario ni indicación de otra lectura. (De hecho, lo ha tomado, sin mencionarlo, de Salomon, en *Savigny-Stift.,* 1911, pág. 154.)

[111] Cic., *Tusc.* I, 48, 116. Ver Radermacher, pág. 155.

[112] *Pol.* 1280b11. Ésta es, posiblemente, la razón de que DK lo incluya entre los *Vorsokratiker,* pero no a Alcidamante con su sorprendente afirmación sobre la esclavitud. Los testimonios ocupan exactamente una página (DK, núm. 83, vol. II, págs. 307 y sig.).

[113] DK dice «vielleicht Gorgiasschüller» (vol. II, pág. 307 n.). El argumento para situarlo en la escuela de Gorgias (y se trata de un argumento fuerte) depende de una crítica que hace Aristóteles de su estilo. Ver ZN, pág. 1323, n. 3, y Nestle, *VMzuL,* pág. 343. Para su fecha y su relación con Alcidamante, ver Popper, *O.S.*, pág. 261, el cual admite francamente que todo esto, así como todo lo relacionado con las circunstancias de la vida de Licofrón, tiene que ser altamente especulativo.

11. Escritores anónimos [114]

a) *El «Anónimo de Jámblico»* [115].

Del contenido de esta obra hemos hablado más arriba (págs. 79 y sigs.). El *Protréptico* del neoplatónico Jámblico es un centón de plagios no declarados de filósofos anteriores, como puede verse por su copia literal de extractos del *Fedón*. Se reconoce universalmente (aunque muchos opinen de forma diversa en detalles) que Bywater estaba en lo cierto al detectar en él considerables porciones del desaparecido *Protréptico* de Aristóteles. Por lo tanto no hay dificultad *a priori* para suponer que otras partes se hayan tomado, sin más, de otros escritos desconocidos de finales del siglo v o comienzos del iv, y esto lo demostró Friedrich Blass en 1899, aunque esto no signifique que los párrafos en cuestión formen un extracto continuo o constituyan el total de la obra.

Se han hecho muchos intentos de atribuir los fragmentos a un autor conocido, pero ninguno de ellos ha conseguido una aceptación general. Blass, cuya perspicacia detectó por primera vez su origen en el período de la *Aufklärung*, pensó en Antifonte el Sofista, pero fue desmentido por el descubrimiento posterior de los fragmentos de papiro del *Sobre la verdad* de Antifonte. Para K. Jöel el autor fue Antístenes (y es verdad que Antístenes escribió un *Protréptico*, que Jámblico pudo haber plagiado como hizo con el de Aristóteles); Wilamowitz, sorprendentemente, pensó que «no era imposible» que hubiera sido Critias (aunque antes se había inclinado por Protágoras); Cataudella consideró esta obra como una colección de extractos de un tratado ético-político de Demócrito; Nestle sospechó de Antifonte de Ramnunte, y Untersteiner estuvo convencido de que el autor era Hipias. H. Gomperz se inclinó también por esta opinión, pero, según Untersteiner, estuvo muy lejos de probarla. (Comparar con Nestle, *VMzuL*, pág. 430: el escritor está en «evidente oposición a la doctrina del *nómos* de Hipias».) Sin embargo, la mayor parte de los críticos modernos admitirían que actualmente no podemos señalar con seguridad al autor. Podría ser muy bien un alumno de Protágoras, familiarizado con la enseñanza de otros Sofistas y con la de Sócrates, y que él mismo no fuera probablemente un Sofista profesional. H. Gomperz pensó que se trataba de uno solo, pero con escaso fundamento, y Nestle (*op. cit.*, pág. 424) creyó que sería un hombre educado como Critias. Lo que hace especialmente improbable que fuera un Sofista es su baja opinión de la retórica [116].

---

[114] Sobre el «Anón. π. νόμων», ya se ha dicho lo suficiente, *supra*, págs. 83 y sigs.

[115] El texto, de Jámbl., *Protr.*, cap. 20, en DK, II, págs. 400 y sigs.

[116] A. T. Cole ha argumentado recientemente y con energía (en *HSCP*, 1961) a favor de una modificación de la opinión de Cataudella, según la cual, el escritor es «un ateniense seguidor de Demócrito, mucho más influido que su maestro por la retórica de finales del siglo v». Su artículo es especialmente interesante por lo que se refiere a la influencia del *Anón.* en la filosofía posterior.

Las estimaciones de la fecha del trabajo en el que se inspiró Jámblico han variado desde los últimos años de la Guerra del Peloponeso, época de la «extrema democracia post-pericleana» (Nestle, *op. cit.*, pág. 430; Dodds, *Gr. and Irrat.*, pág. 197, n. 27, hace una conjetura similar), hasta alguna fecha de la primera mitad del siglo IV. En este sentido, Gigante (*Nom. Bas.*, pág. 177) pensó que disponía ya de una base socrático-platónica. Paul Shorey dio la nota prudente en *TAPA*, 1909, pág. 192, n. 1. Hizo notar que, desde el tiempo de Blass, los fragmentos habían sido mutilados por el rechazo de algún material tomado de Platón e Isócrates, y afirmó encontrar reflejos de Platón aquí y allá en lo restante. Pensó, sin embargo, que deberíamos limitar más aún el total de la prosa del siglo V citada directamente, y admitir la hipótesis de que el resto llegó hasta Jámblico a través de una fuente intermedia platonizante. Al haber utilizado los primeros extractos, he intentado limitarme al material que pertenece sin duda a los siglos V y IV.

Para la bibliografía sobre el tema, ver ZN, pág. 1328, n. 2; DK, vol. II, pág. 400 n. (con los *Nachträge* de ediciones posteriores); Untersteiner, *Sof.*, fasc. III, págs. 110 y sigs.; Gigante, *Nom. Bas.*, pág. 177; y las notas al artículo de A. T. Cole en *HSCP*, 1961.

b) *Los «Razonamientos dobles»* [117].

Este opúsculo, escrito en un dialecto predominantemente dórico, aparece al final de los manuscritos de Sexto Empírico sin indicación de autor y sin título. Está manifiestamente incompleto, y tampoco está clara la intención del autor. Stephanus lo bautizó con el nombre de *Dialéxeis*, pero recientemente se le ha conocido por *Dissoí Lógoi* «Razonamientos dobles (o gemelos)», por las primeras palabras, que se repiten más adelante, «Se mantienen razonamientos dobles (o 'se admiten dos opiniones') respecto a...» [118]. No tiene mérito literario ni filosófico, y se le debe considerar más plausiblemente como notas tomadas por un alumno de algún maestro que seguía el método de Protágoras, o bien como algo escrito por un maestro para sus alumnos. En sí mismo interesa por ser el tipo de enseñanza extendido en la segunda generación de Sofistas y también porque muestra cómo el argumento sobre la posibilidad de la ense

[117] Para una información más completa, ver Taylor, *Var. Socr.*, vol. I, cap. 3, págs. 91-128. Los intentos de atribuir la obra a un autor particular, no han tenido éxito. Para las distintas opiniones sobre esto, y para su carácter general, ver Untersteiner, *Sophs.*, pág. 308, n. 2, y *Sof.*, vol. III, págs. 148 y sig. Una bibliografía más amplia se podrá encontrar en O'Brien, *Socr. Paradoxes*, pág. 75, n. 47. El texo, en DK, II, págs. 405 y sigs.

[118] Si la concepción va en la línea de Protágoras, la frase misma parece ser una alusión a Eurípides, fr. 189 (del *Antíope*):

ἐκ παντὸς ἄν τις πράγματος δισσῶν λόγων
ἀγῶνα θεῖτ' ἂν εἰ λέγειν εἴη σοφός.

Para otras influencias de Eurípides, ver Taylor, *Var. Socr.*, vol. I, pág. 96.

ñanza de la virtud había degenerado hasta llegar a ser un lugar común en las escuelas. La fecha, alrededor del 400 a. C., está afortunadamente fijada por una referencia a la victoria de los espartanos sobre los atenienses y sus aliados como «muy reciente».

Sabemos que Protágoras sostuvo que había dos razonamientos contrarios en cualquier tema, y él mismo compuso dos libros de *Antilogías*. Según esta teoría, ponía a sus discípulos a discutir, reconciliando las opiniones contrarias o justificando una frente a la otra. La obra que nos ocupa —o serie de ejemplos de libro de texto— parece una imitación de ese método. La mayoría de los capítulos comienzan diciendo que «existen razonamientos dobles» sobre el bien y el mal, o sobre la justicia y la injusticia, lo bello y lo feo, la verdad y la mentira: uno dice que son lo mismo y otro que son diferentes. El escritor expone los argumentos y él mismo adopta una opinión. Así en el cap. I, «Sobre el bien y el mal», tenemos la opinión relativista de lo bueno y lo malo expuesta de forma análoga a la de Protágoras en el diálogo de Platón (*Prot.* 334; cf. *supra*, págs. 168 y sig.), pero añadiendo algunos argumentos un tanto ridículos. El escritor se inclina del lado de los que dicen que la misma cosa es buena y mala a la vez, siendo buena para unos y mala para otros, y para un mismo hombre, buena en algunas circunstancias y mala en otras. Después de aducir el ejemplo de Protágoras de los diferentes efectos del alimento y de la bebida en la salud y en la enfermedad, prosigue diciendo cosas como ésta: una vida disoluta y pródiga puede ser mala para el hombre disoluto, pero buena para los comerciantes; la enfermedad puede ser mala para el enfermo, pero buena para los médicos; la muerte, mala para el que se muere, pero buena para los de las pompas fúnebres, etc. La identidad de lo honorable o bello y lo ignominioso o feo se argumenta apelando a las diferentes costumbres y creencias de los atenienses y de los espartanos, de los griegos y de los bárbaros, con ejemplos tomados de Heródoto (cf. *supra*, pág. 28).

El opúsculo repite todos los trucos sofísticos que eran familiares a Platón: un talento es más pesado que una mina pero más ligero que dos talentos, luego la misma cosa a la vez es y no es, etc.[119]. El capítulo VI se titula «Sobre la posibilidad de enseñanza de la sabiduría y la virtud», y comienza: «Hay un cierto razonamiento que no es ni verdadero ni nuevo, según el cual ni la sabiduría ni la virtud pueden enseñarse ni aprenderse.» A continuación enumera cinco demostraciones usadas por los defensores de esta opinión y procede a refutarlas.

1) Si entregas algo a otro, no puedes tú mismo seguir poseyéndolo.

2) Si se pudieran enseñar, habría maestros reconocidos, como sucede con la música. (Éste aparece en el *Menón*.)

[119] Cf. *Rep.* 479 sigs., *Teet.* 152d, 155b-c, y *Eutid.* 283c-d y *passim*. En el *Teet.* la idea de que una cosa es pesada y, a la vez, ligera, se presenta como una «doctrina secreta» de Protágoras, *i.e.*, como una consecuencia necesaria de su enseñanza, aunque él mismo no fuera consciente de ella.

3) Los sabios de Grecia habrían enseñado su arte a los que les rodeaban o les eran queridos. (De esta manera arguye Sócrates, en el *Protágoras* 319, que Pericles no pudo enseñar su sabiduría a sus propios hijos, y en el *Menón* 90, que ningún gran hombre de Estado lo ha hecho.)

4) Algunos han acudido a los Sofistas y no han conseguido nada. (En el *Menón* 92, Ánito declara que los Sofistas hacen más daño que provecho a sus alumnos.)

5) Muchos han llegado a ser distinguidos sin necesidad de acudir a los Sofistas.

Esto forma, evidentemente, una serie de objeciones tópicas a la profesión sofística, y el escritor procede a replicarlas una por una.

1) Considera la primera demostración como «muy simple» (κάρτα εὐήθη), puesto que sabemos que los maestros de escritura y de lira retienen el conocimiento que imparten.

2) Como réplica a la demostración de que no existen maestros reconocidos de la virtud, «¿qué es, pregunta, lo que enseñan los Sofistas, si no la sabiduría y la virtud?» (En el *Menón,* Sócrates sugiere que los Sofistas son los hombres indicados para enseñar la virtud. A Ánito esta idea lo pone furioso, y Menón admira a Gorgias porque, a diferencia de los demás Sofistas, no hace profesión de enseñarla.) «¿Y qué fueron, prosigue, los discípulos de Anaxágoras y de Pitágoras?» (Queriendo significar, presumiblemente, que fueron alumnos que aprendieron sabiduría y virtud de Anaxágoras y de Pitágoras.)

3) Contra la tercera demostración, dice simplemente que Policleto enseñó a sus hijos a hacer estatuas (impartiendo con ello su particular *sophía* y *aretḗ*). (Policleto fue citado como ejemplo muy al final del discurso de Protágoras, *Prot.* 328c, sugiriendo que, si los hijos de alguien no resultan iguales a él en su propia *aretḗ,* no era necesariamente por falta de enseñanza.) Más aún, si hay alguien que no enseñó nada, eso no es ninguna prueba, mientras que, basta con que uno haya enseñado algo, para demostrar que es posible.

4) Aunque sea verdad que algunos no han aprendido sabiduría de los Sofistas, también lo es que muchos que han recibido lecciones de lectura y escritura, no han conseguido aprender esas artes.

5) Contra la quinta demostración dice que, después de todo, la disposición natural *(phýsis)* también cuenta algo. Uno que no haya estudiado con los Sofistas, puede muy bien, si tiene capacidad para captar muchas cosas fácilmente, saberlas, después de haber aprendido un poco de los que nos enseñan el lenguaje —es decir, de nuestros padres—. Uno puede aprender de su padre, otro de su madre, uno más, otro menos. Si alguien cree que no aprendemos el lenguaje sino que nacemos sabiéndolo, considere que, si un recién nacido fuera enviado inmediatamente a Persia y creciera allí, hablaría el persa y no el griego. Aprendemos el lenguaje sin conocer a los maestros.

De la misma forma Protágoras, en *Prot.* 327, introduce la noción de disposición natural (εὐφυΐα, cf. εὐφυής en *Diss. Lóg.),* sugiriendo que algunos tienen

una disposición mayor para la virtud, para tocar la flauta, y llega a mencionar la analogía del lenguaje, que aprendemos sin conocer a los maestros. La educación de un niño en la virtud comienza desde la cuna con sus padres y su nodriza, y se continúa en la escuela y más tarde en la vida, con la ciudad misma a través de sus leyes (325c sigs.). El Sofista no pretende ser el único maestro de virtud, sino solamente llevar esta educación más allá que otros.

Ya que podemos suponer que este documento fue escrito antes del *Protágoras* de Platón, demuestra que las objeciones a la tesis de que la virtud se puede enseñar, que suscita Sócrates en ese diálogo con objeto de tirar de la lengua a Protágoras, se basan en un material muy conocido de una controversia anterior y muy divulgada. Y si añadimos los puntos que hay en común entre la réplica del escritor y la del *Protágoras* de Platón, esto viene a apoyar lo que en cualquier caso creeríamos probable, y es que el largo discurso que Platón atribuye a Protágoras reproduce sustancialmente las opiniones del propio Sofista [120].

El capítulo VII arguye que el uso del sorteo en lugar de la elección para asignar los cargos de gobierno, no es ni eficaz ni verdaderamente democrático, y el capítulo VIII es un intento de defender que el buen orador sabe hablar correctamente de cualquier cosa [121]. La sección final, incompleta, trata del valor de una buena memoria. La demostración de que los magistrados no deberían ser designados por sorteo, porque un conocimiento experto es tan necesario para el gobierno como para cualquier otra ocupación, es una de las usadas por Sócrates. La que le sigue, sin embargo, de que el sorteo no es democrático porque confía al azar el que sea designado un amigo de la democracia o un oligarca, no le hubiera gustado a Sócrates, que tenía serias dudas sobre la sabiduría del gobierno democrático. Esta demostración aparece nuevamente en Isócrates [122].

---

[120] Cf. *supra*, pág. 72 y nn. y asimismo, Nestle, en su edición del *Protágoras*. Da por garantizado que las obvias conexiones entre los *Dissoí Lógoi*, cap. 6, y el discurso del *Prot.*, son conexiones de ambos con la obra original de Protágoras en la que se apoyan, y sugiere que se trataba del Περὶ ἀρετῶν mencionado en D.L., IX, 55, así como que la historia de la naturaleza humana y de su progreso se basaba en su Περὶ τῆς ἐν ἀρχῇ καταστάσεως.

[121] No puedo estar de acuerdo con Taylor en que el propósito de este capítulo sea el de establecer la tesis socrática de que el dialéctico sea a la vez el filósofo, que se identifica con el «verdadero» hombre de Estado y orador. Su afirmación es mucho más verosímil que la de Hipias (al que Taylor menciona en una nota al pie de página, *VS*, pág. 127, n. 1), de que el orador-Sofista era omnisciente.

[122] Ver Jen., *Mem.* I, 2, 9; Arist., *Ret.* 1393b4; Isócr., *Areop.* 23; Taylor, *VS*, págs. 123 y sig.

PARTE SEGUNDA

SÓCRATES

NOTA INTRODUCTORIA

En 1894, Edmund Pfleiderer observó que, ya que innumerables escritores, muchos de ellos de la mayor reputación, habían escrito sobre Sócrates y Platón, todo el que emprendiera esa tarea una vez más debería seguramente, *in tanta scriptorum turba,* preguntarse a sí mismo, como lo hizo Livy: *Facturusne operae pretium sim?* No me gustaría tener que hacer una enumeración de los libros y artículos sobre Sócrates que han aparecido en los setenta años largos que van desde que escribió Pfleiderer, pero espero que una presentación más al respecto, en el contexto de la historia de la filosofía griega y especialmente de las preocupaciones filosóficas de su propio siglo, se pueda justificar ampliamente. La enorme cantidad de literatura académica significa que mis propias lecturas sobre ella han tenido que ser aún más —mucho más— selectivas que para las partes precedentes de esta historia [1]. He intentado que la selección fuera representativa al menos de los escritos más recientes, pero es probablemente inevitable que alguno de mis lectores busque en vano sus artículos favoritos. Espero, sin embargo, haberme familiarizado lo suficiente con los testimonios antiguos como para tener derecho a mis propias opiniones, y no sería prudente suponer que la omisión de un escritor o de una teoría se deba achacar necesariamente a ignorancia. Al situar a Sócrates en el lugar que le corresponde dentro del pensamiento griego, es impracticable tomar nota de todas las teorías que hay sobre él, incluidas las que me parecen altamente improbables (aunque otros puedan discrepar). No diré mucho, por ejemplo, sobre lo que podría llamarse la escuela pan-antisténica, que ve a Antístenes ocultándose anónimamente en muchos de los diálogos de Platón y disfrazado de Sócrates en los *Memorabilia* de Jenofonte [2].

---

[1] Las bibliografías de los dos libros de V. de Magalhães-Vilhena, sobre Sócrates, publicados en 1952, ocupan unas 96 páginas, y los trabajos de los últimos sesenta años podrían suponer una cantidad considerable de títulos a añadir. Aporta también dicho autor un informe de todas las opiniones anteriores, a partir del siglo XVIII. El artículo de C. J. de Vogel sobre «The Present State of the Socratic Problem» (*Phron.*, 1955), se ocupa principal, aunque no exclusivamente, de Vilhena y es un punto de partida útil para la consideración de opiniones más recientes. También podrá encontrarse bibliografía útil en el *Trial of Socrates*, de Coleman Phillipson, y en los comentarios de Gigon sobre Jen., *Mem.* I y II.

[2] Para la teoría de Jöel, ver *supra*, pág. 300, n. 99. Tal vez el clímax del pan-antisténico se encuentre en la descripción del simple término φρόνησις, en el *S. M. & M.* (pág. 128) de Chroust, como «un término típicamente antisténico-cínico». En pág. 204, dice que la identificación

El Dr. Olof Gigon, en un análisis en *Gnomon* de 1955 (págs. 259 y sigs.), al considerar que, a pesar de los 2.000 años largos de investigaciones sobre el problema de Sócrates, éste no había sido abordado de una forma metodológicamente adecuada, diseñó lo que él consideraba un programa de investigación apropiado. Es, probablemente, el mejor que podría trazarse, y he intentado tener presentes sus principios en mi propia obra, aunque no proceda en el mismo orden. No obstante, el efecto final fue un sentimiento de que, a pesar de la aplicación de la mayor parte de los métodos científicos, al final todos tendremos en alguna medida nuestro propio Sócrates, que no coincidirá exactamente con el de ningún otro. El primer paso en el programa de Gigon es separar todos los textos cuyo carácter les obliga a considerar solamente al Sócrates histórico. El resto lo constituirán aquellos cuyo objeto no es el de un informe histórico: sus amigos personales, la comedia, el ataque de Polícrates (que, por cierto, no se conserva), y cierto material posterior. En cuanto a éstos, examinaremos varias cuestiones, la primera de las cuales será ver qué papel juega en ellos la apologética o la polémica. Todo va bien hasta que nos encontramos con que el primer texto mencionado en la lista de los puramente históricos es la acusación de Sócrates en el 399. Si éste nos da «solamente al Sócrates histórico», debemos aceptar sin reparos que fue un corruptor de la juventud y que no creía en los dioses de la ciudad. ¿No jugó la polémica ningún papel en la afirmación de los que querían llevarlo a juicio y pedían la pena capital? Otro es el relato de Jenofonte de cómo Sócrates le reprochó que consultara al oráculo de Delfos en una cuestión importante (cf. *infra,* pág. 334); pero algunos especialistas han visto una fuerte intención apologética tras esa historia. El hecho es que este personaje absolutamente singular no ha dejado indiferente a nadie: todo el que ha escrito sobre él ha estado de alguna manera reaccionando contra él. Si, en consecuencia, todos deben tener su propio Sócrates personal, yo no tengo más remedio que presentar el mío. Estará apoyado por la más equitativa valoración de los datos de que soy capaz.

---

de σωφροσύνη con τὰ ἑαυτοῦ πραττεῖν, en *Cárm.* 161b, es «una definición antisténica». El culto obliga con frecuencia a sus devotos a ignorar por completo paralelos entre Jenofonte y Platón. Para mayor información sobre esto, ver *infra,* pág. 333.

XII

EL PROBLEMA Y LAS FUENTES

1. Generalidades

Es una idea audaz —algunos dirán que demasiado audaz— poner a Sócrates en un volumen y a Platón en otro. En los diálogos de Platón su espíritu aparece tan mezclado con el de Sócrates que ya nunca podrían separarse. Así pensaba yo hasta que me puse a escribir los capítulos precedentes de este libro; pero el estudio que fue necesario para ello me hizo ver a Sócrates totalmente inmerso en su contemporáneo mundo de Sofistas, de Tucídides y de Eurípides, y participando apasionadamente en sus cuestiones. Ciertamente habría sido imposible excluirlo de las secciones precedentes que describen las controversias del siglo v. Platón, con toda su veneración hacia Sócrates como inspirador y punto de partida de sus propias reflexiones, es un filósofo más sofisticado y marca una etapa nueva y decisiva en la historia del pensamiento. Yo diría incluso que al leer a Platón mismo, sin referirlo a otras fuentes ni suplementarlo con ellas, se tiene una fuerte impresión de que fue un personaje filosófico totalmente diferente de su maestro, por boca del cual expresa tan a menudo los resultados de su propio pensamiento, más maduro y de espectro más amplio. Estuvo todavía apasionadamente interesado por cuestiones que habían entusiasmado a las dos generaciones anteriores —si la ley y la moral tenían un origen natural o convencional, si la «virtud» podía enseñarse, qué era más importante, si la inteligencia o la naturaleza inanimada, si todos los valores eran relativos, la naturaleza y la importancia de la retórica, la relación entre ser y parecer, el conocimiento y la opinión, el lenguaje y sus objetos— y para él Protágoras y Gorgias, Pródico e Hipias, eran todavía oponentes cuyo desafío no había sido adecuadamente respondido; pero enfrentarse con él requería algo más radical y comprensivo que el simple intelectualismo ético de Sócrates. Requería nada menos que una nueva visión de toda la realidad, que incluía la metafísica, la psicología humana y también la cosmología, porque la concep-

ción de los físicos de un mundo que había surgido de una materia inanimada había supuesto un firme apoyo para el rechazo sofístico de una ética científica basada en algo que no fuera la exigencia de una particular situación inmediata. Para proporcionar esta solución total, Platón, un genio que ha dejado una huella mucho más universal que Sócrates, estaba espléndidamente dotado. Dado que él proclamaba haber encontrado lo que Sócrates había estado buscando durante toda su vida, y dado que el impacto personal de Sócrates había supuesto para él una experiencia inolvidable en sus años más receptivos, no podía considerar impropio poner en boca de Sócrates algunos (no todos) de los descubrimientos que a sus ojos proporcionaban la justificación última de la vida y la muerte de Sócrates y las respuestas a las preguntas que él había planteado.

La distinción entre ambos se puede sostener únicamente en el supuesto de que nuestras fuentes de información sobre Sócrates son suficientes para ofrecernos un retrato fiable de él como hombre y como filósofo. Toda exposición debe comenzar admitiendo que existe, y existirá siempre, un «problema socrático». Esto es inevitable desde el momento en que él no escribió nada [1], y que todo lo que sabemos sobre él y sus pensamientos procede de escritos de hombres de las más variadas características, desde filósofos hasta poetas cómicos, algunos de los cuales lo admiraban apasionadamente, mientras que otros pensaban que su influencia había sido perniciosa. Con frecuencia se han dicho de él dos cosas que, si ambas fueran verdaderas, nos impedirían en absoluto formular cualquier observación significativa sobre él. Se ha dicho, por una parte, que su enseñanza estaba indisolublemente vinculada al conjunto de su personalidad, y por otra, que no podemos saber nada sobre la persona histórica de Sócrates porque las informaciones de que disponemos sobre él, no sólo están algo distorsionadas, como no podía ser menos, al verse filtradas a través de las mentes de sus discípulos o de sus adversarios, sino que sus propios autores nunca pretendieron transmitirnos otra cosa que una ficción [2]. El propósito de las siguientes páginas será el de mostrar que la primera afirmación es verdadera y la segunda falsa.

[1] Es decir, nada filosófico. Si hemos de creer al *Fedón* (60c-d), escribió un himno a Apolo y versificó las fábulas de Esopo en sus últimos días en la prisión. Para referencias a obras espurias de Sócrates, ver Chroust, *Socr. M. & M.*, pág. 279, n. 791.

[2] Ejemplos de lo primero: *a*) Jaeger, *Paideia*, vol. II, págs. 36 y sig.: «El conjunto de la literatura socrática niega, unánimemente, que la doctrina de Sócrates pueda separarse de su personalidad individual»; *b*) Zeller (*Ph. d. Gr.*, II, 1, pág. 44): «No existe ningún pensador cuya importancia filosófica vaya más estrechamente unida a su personalidad, que en el caso de Sócrates.» Ejemplos de lo segundo: *a*) Chroust, *S. M. & M.*, pág. XIII: «Desde sus primeros comienzos tenía todos los visos de convertirse esta tradición [*i.e.*, la socrática] en una ficción y nada más»; *b*) «La obra, la vida y la muerte de Sócrates, son una ficción literaria» (citado por Ritter, *Sokr.*, págs. 61 y sig., del sumario que aparece en la sobrecubierta de *La légende socr.*, de Dupréel. Ritter comenta que, de esta forma, las críticas de algunos especialistas han transferido la persona de Sócrates, como hicieron con la de Jesús, al terreno de lo mítico («mit nicht geringerem Scharfsinn —und eben so dumm—»).

La existencia del problema socrático hace necesario comenzar por un examen de nuestras fuentes de información. Éstas son, en la práctica, cuatro: Aristófanes, Jenofonte, Platón y Aristóteles. Del resto de la literatura socrática que se produjo en el período inmediatamente posterior a su muerte, no se ha conservado virtualmente nada, excepto unos pocos fragmentos de su seguidor Esquines, y las fuentes más tardías dicen poco que interese y que no esté tomado de Platón o de Aristóteles. De los cuatro escritores de los que conservamos escritos, dos eran filósofos de temperamentos filosóficos muy diferentes, otro un general retirado que, aunque estaba dotado de una gran capacidad para la literatura y la historia, había sido la mayor parte de su vida un hombre de acción y siguió siéndolo siempre por temperamento, y el cuarto fue un escritor de comedias con una acusada dosis de sátira y de farsa. Con esta diversidad de caracteres y de aptitudes, naturalmente vieron en Sócrates cosas diferentes y nos dejaron diferentes impresiones sobre él. Albert Schweitzer escribió que en cuestión de información histórica estamos mejor provistos respecto a Jesús que a Sócrates, porque el retrato de Jesús fue hecho por gente simple y sin estudios, pero el de Sócrates «por gente de letras, que ejercitaban su capacidad creativa construyendo ese retrato» [3]. La idea de la «leyenda socrática», como una teoría seria, parece que tuvo su origen en el libro de E. Dupréel [4], y muchos especialistas la dieron por buena como si no necesitara de más pruebas. De todas formas, la hipótesis de que todos los escritores mencionados *pretendieran* que sus informes no fuesen más que ficción, es tan extraordinaria, que requiere unos datos indiscutibles antes de ser creída. Lo más parecido a esos datos que puede esgrimirse es, probablemente, el argumento *a priori* del prefacio al libro de A. H. Chroust, que dice:

> Siempre que poseamos una amplia tradición acerca de alguna personalidad histórica, y que, sin embargo, no seamos capaces de reconstruir con éxito la historicidad de esa persona, nos vemos obligados a suponer que el conjunto de la tradición literaria nunca pretendió realmente referirse al informe histórico o al hecho. Debemos suponer, en consecuencia, que lo que esta tradición intentaba en primer lugar era crear una leyenda o una ficción.

Y en la página siguiente, esto se convierte en: «*Como hemos señalado,* desde sus primeros comienzos esta tradición *pretendía* ser una ficción y nada más» [5]. Luego, evidentemente, la teoría de una ficción deliberada se mantiene o se

---

[3] *The Quest of the Historical Jesus,* trad. ingl., 1954, pág. 6.

[4] *La légende socratique et les sources de Platon* (1922). Una tesis parecida, que reduce la literatura socrática al *status* de ficción romántica, la propone Gigon en su *Sokrates* (1947); los comentarios, al respecto, de C. J. de Vogel en *Mnemos.* 1951, son del todo pertinentes.

[5] Chroust, *S. M. & M.,* págs. XII y XIII. Las cursivas son mías. M. Treu mantiene también que es un error *a priori* («von vorne herein») buscar al Sócrates histórico en los *Memorabilia* (*RE,* 2. Reihe, XVIII. Halbb., cols. 1772 y sig.).

viene abajo según nuestra capacidad o incapacidad para extraer de las fuentes una figura histórica creíble. Si el lector al final de este volumen piensa que lo hemos conseguido, no tiene que preocuparse por esa teoría, pero, hasta que se consiga ese objetivo, debe suspender su juicio.

Y si se considerase que se ha fracasado en ese intento, no habremos perdido necesariamente el tiempo. Al menos habremos aprendido lo que Sócrates significó para mucha gente, y quedará la posibilidad de considerarle como una figura no histórica sino simbólica o eterna, en cuyo caso habrá supuesto una incalculable influencia en la historia del pensamiento. En este sentido, A. W. Levy ha escrito:

> El problema del Sócrates histórico es, así lo creo, insoluble, pero la búsqueda del sentido de Sócrates para nosotros, es perenne... Se puede preguntar legítimamente a un filósofo qué postura adopta respecto al significado de la vida de Sócrates, como se puede preguntar cuál es su teoría sobre la naturaleza de los datos sensibles o su creencia sobre la objetividad de los valores morales [6].

Por lo que a mí se refiere, sin embargo, no creo que nuestra situación respecto al conocimiento del Sócrates histórico sea tan desesperada como se ha pretendido a veces. La «cuetión» es, al menos en parte, creación de los propios especialistas, los cuales, por alguna razón, cuando oyen el nombre de Sócrates, abandonan los cánones ordinarios de evaluación comparativa de datos, en favor de una adhesión unilateral a una única fuente. La disparidad entre las autoridades no es cosa para desesperarse. Si estuvieran de acuerdo en todo, entonces es cuando deberíamos sospechar, o bien que se nos está dando una visión unilateral de la persona, por tratarse de gentes parecidas que buscaban y admiraban la misma clase de cosa, o bien porque la propia persona era una figura más bien simple y sin interés, lo cual, en el caso de Sócrates, claramente no se da. Fue un personaje complejo, que ni reveló todas sus cualidades a todos los que le conocieron ni pudo hacerlo, dado que en razón de sus propias capacidades intelectuales y de sus inclinaciones, no todos eran igualmente capaces de observarlas y de apreciarlas. En consecuencia, si los escritos de Platón y Jenofonte, supongamos, parecen presentar un tipo de hombre diferente, puede tratarse de que cada uno, en sí mismo, no esté equivocado sino que sea incompleto, de que tienda a exagerar ciertos rasgos auténticos y a minimizar otros

[6] *JHI*, 1956, págs. 94 y 95. A título de ejemplo, la afirmación de A. J. Ayer sobre la controversia acerca de la objetividad de los valores (citada *supra*, pág. 167) podría considerarse, con toda seguridad, como que se apoya en el significado de la vida de Sócrates, ya que Sócrates, tal como lo conocemos, vivió y murió con la convicción de que el problema moral: «¿Qué debo hacer?», no se puede resolver sin un conocimiento previo de las normas objetivas del valor. En este punto, tiene contra él, no sólo a sus contemporáneos los Sofistas, sino a toda la tradición del empirismo inglés.

igualmente auténticos, y de que para conseguir una idea de todo el hombre los debamos considerar como complementarios [7]. Lo importante es que de nuestras cuatro principales autoridades tenemos escritos suficientemente voluminosos y reveladores como para no dejarnos duda de *sus propios* gustos, carácter y mentalidad; y este conocimiento de los escritores mismos es una muy valiosa ayuda al comparar y evaluar sus impresiones de Sócrates.

Establecer esta comparación, y no desechar a ninguno de los que tuvieron acceso a Sócrates mismo o de los que le conocieron, es absolutamente esencial. La antigua tendencia a seleccionar una única fuente como auténtica, y a empequeñecer el resto, se desacreditó en cierto modo cuando cada una de las cuatro fuentes había encontrado su defensor particular y se había establecido sucesivamente como el único y verdadero espejo. A. Diès dice de forma divertida, que pocos especialistas habían tenido, en su opinión, el valor de montar la cuadriga y conducir los cuatro caballos a la vez. La mayor parte ha preferido descalificar a todos menos uno, al cual, más que conducirle, le permiten que corra como le plazca. Platón fue el primero en disfrutar de este privilegio, después Jenofonte, después Aristóteles; uno o dos apoyaron a Aristófanes y luego se volvieron a Platón otra vez, en este siglo, con los especialistas británicos Burnet y Taylor [8].

Se ha propagado un argumento muy curioso, de que si aparece algo que ha sido comúnmente aceptado en la literatura socrática (en los escritos sobre Sócrates de los de su círculo más próximo o de sus allegados), es una prueba de que no es genuinamente socrático. Esto está claramente implícito, por ejemplo, en la referencia de Chroust al rechazo de Sócrates a ser perturbado por su condena a muerte (*S. M. & M.* 23), que aparece tanto en Jenofonte como en Platón:

---

[7] Ya es prácticamente imposible decir algo nuevo sobre Sócrates. Después de haber hecho esta afirmación repetidamente en conferencias, me encontre lo siguiente de W. W. Baker en *CJ,* 1916-17, págs. 308 y sigs.: «Esta gran figura de Sócrates no era unilateral sino polivalente... Si Sócrates era polivalente, es natural que hombres que tenían diferentes gustos y diversos intereses hayan *visto* diferentes aspectos. En consecuencia, los retratos que dibujaron, aun siendo diferentes, pueden ser totalmente verdaderos.» Es chocante cuán pocos especialistas han tenido en cuenta esta observación elemental. (Kierkegaard defendió algo parecido, con cierta malicia, cuando dijo que aunque no tuviéramos una concepción de Sócrates completamente fiable, «no obstante, tenemos a cambio todos los varios matices de malentendidos que, tratándose de una personalidad como la de Sócrates, nos son más útiles». Ver su *Concept of Irony,* págs. 158 y sig. Su traductor americano cree que hablaba irónicamente, pensando en Hegel.)

[8] Diès, *Autour de P.,* págs. 157-159. Ver también Stenzel, en *RE,* 2. Reihe, V. Halbb., col. 888: «Aquel que piense que es legítimo orientarse a partir de una única fuente, se verá abocado, inevitablemente, desde el punto de vista de su propio pensamiento moderno, a intensificar más aún la exageración de esa fuente» (y mucho más en este caso). La imponente obra de Vilhena se orienta, una vez más, a constituir a los *Diálogos* de Platón, correctamente comprendidos en el contexto de su tiempo, como la única fuente histórica. Sus análisis de Jenofonte y de Aristóteles le llevan a una conclusión totalmente negativa, y omite una consideración completa de Aristófanes.

> Ambos, Jenofonte y Platón, han podido tomar «la aceptación de la muerte por parte del filósofo» de Antístenes; o Jenofonte (*Memor.* IV, 8, 1) puede haberla tomado de Platón, el cual, a su vez, depende probablemente de algún dicho antisténico [¡cuando él fue discípulo riguroso de Sócrates y estuvo presente en su juicio!]. Los estoicos, que en esto están bajo la influencia de los cínicos, según se admite comúnmente, contribuyeron mucho a elaborar esta «prontitud a morir» [9].

Pero aunque haya diferencias entre los escritos de Platón y de Jenofonte sobre Sócrates y su enseñanza, en muchos puntos coinciden. Algunos críticos, sin embargo, no nos permitirán considerar esto como una confirmación de la verdad de lo que dicen sobre él: concluyen simplemente que Jenofonte ha copiado a Platón. Esto no es un método crítico sino una teorización acrítica. Sin duda Jenofonte leyó los diálogos de Platón y los demás escritos socráticos [10], pero la semejanza entre ellos no es necesariamente una prueba de que Jenofonte fuese un mero plagiario, y menos justificable todavía es el extender el argumento al resto de sus escritos socráticos sobre la base de que si una vez plagió, lo hizo siempre. ¿No es más verosímil que, como dice Diès, «Jenofonte y Platón explotan un fondo común de socratismo»? [11].

Antes de pasar a considerar los principales autores uno por uno, digamos una palabra sobre los llamados «*lógoi* socráticos» o discursos con características socráticas. En la *Apología* (39d), Platón hace que Sócrates lance una profecía: si los atenienses piensan que reduciéndolo al silencio van a evitar una futura censura, se equivocan. Hay otros que hablarán, de los cuales hasta ahora no saben nada porque su autoridad los ha reprimido y, como son jóvenes, hablarán con más fuerza aún. Esto era verdad, como sabía Platón. Él mismo (que a la muerte de Sócrates andaba por la década de sus veinte años), Esquines, Antístenes, Jenofonte y otros, produjeron tantos escritos en su memoria, la mayor parte de ellos en forma de conversaciones en las que él jugaba el papel principal, que estos «diálogos socráticos» (Σωκρατικοὶ λόγοι) adquirieron el rango de género literario. La producción se vio estimulada por la oposición, como por ejemplo la de Polícrates que, probablemente a finales de la década de los 390, compuso una *Acusación de Sócrates* que se ha perdido pero que es mencionada y criticada por Isócrates (*Bus.* 4) así como por escritores

---

[9] No podemos dudar de que la atribución de tal «prontitud a morir» a Sócrates es histórica. Como ha observado justamente De Strycker (*Mél. Grég.*, pág. 208), su actitud se ve confirmada no sólo por la forma de su muerte, sino también por su solitaria defensa de la ley contra un *dêmos* «enfurecido», en el caso de los generales, después de las Arginusas (cf. *infra*, págs. 362 y sig.).

[10] Chroust ha hecho acopio de referencias a muchas «semejanzas sugestivas» entre pasajes de Jenofonte y de los diálogos platónicos, en su *S. M. & M.*, pág. 230, n. 39.

[11] A. Diès, *Autour de P.*, pág. 228. Ver también Field, *P. and Contemps.*, págs. 140 y sig., y Stenzel, en *RE*, cols. 837 y sig.

posteriores [12]. Jenofonte, al escribir su propia versión de la defensa de Sócrates y de su actitud ante la muerte, habla de «otros» que la han descrito antes que él, y dice que debe su propia información a Hermógenes. (Hermógenes, Esquines y Antístenes estuvieron en el círculo íntimo que acompañó a Sócrates en sus últimas horas. Ver *Fedón* 59b.) Tenemos noticia de siete diálogos socráticos de Esquines *(Alcibíades, Axíoco, Aspasia, Calias, Milcíades, Rinón* y *Telauges)* de los que se conserva un cierto número de citas, siendo las más numerosas las del *Alcibíades* [13].

En cuanto a la suposición de que los *«lógoi* socráticos» tuvieran el rango de género literario por sí mismos, nuestra principal autoridad es Aristóteles. Al comienzo de su *Poética* introduce el tema haciendo una clasificación de los diferentes tipos de «imitación» *(mímēsis)* —uno de los cuales es la poesía—, de acuerdo con los medios. Los pintores imitan por medio de colores y formas, otros por medio de la voz [14], la poesía por medio del ritmo, el lenguaje y la armonía, la danza por medio del ritmo solamente. Existe también un arte que imita únicamente por medio del lenguaje *(lógos),* tanto en prosa como en verso. No tiene nombre, porque (1447b9) «no podríamos aplicar un nombre común a los mismos de Sofrón o de Jenarco [15] y a los *lógoi* socráticos», y nos haría falta aún otro nombre si su imitación fuera en verso. He citado esta frase en su contexto porque a veces se ha dicho que aquí Aristóteles sitúa los diálogos socráticos «en la misma clase que» los mimos de Sofrón (el siracusano contemporáneo de Platón cuyos *mîmoi* pintaban escenas realistas *de género* de la vida diaria) en orden a justificar la conclusión de que en substancia las primeras no podían reclamar más verdad histórica que los últimos. De hecho las cita solamente como muestras al azar de entre todo el género de «imitaciones por medio del lenguaje solamente». De ellas, lo único que se dice que tengan en común es el medio del *lógos,* de igual manera que los pintores consiguen su imitación por el color [16], y la *mímēsis* puede cubrir todo el espectro

[12] Respecto a la información sobre Polícrates, ver Chroust, *S. M. & M.,* cap. 4, y Dodds, *Gorgias,* págs. 28 y sig. Muchos especialistas creen que Jenofonte, al hablar de lo que «el acusador» dijo de Sócrates, estaba refiriéndose a Polícrates más que a los acusadores reales del juicio, y que el *Gorgias,* y posiblemente otros diálogos de Platón, se escribieron como réplica a su ataque.

[13] Para Esquines, ver Field, *P. & Contemps.,* págs. 146-52, que ofrece una traducción completa de los fragmentos del *Alcibíades.* Parece que se refirió, algo amargamente, a los compañeros de Sócrates, con la intención de poner de relieve los aspectos peores de Calias (en su *Calias,* Dittmar, págs. 193 y sigs.), Hermógenes y Critóbulo, al llamar a Hermógenes esclavo del dinero, y a Critóbulo, estúpido y sucio (en el *Telauges,* ver frs. 40 y 44, Dittmar, págs. 290 y sig.) Platón y Jenofonte dan una impresión diferente.

[14] Cf. Platón, *Sof.* 267a.

[15] Jenarco era hijo de Sofrón, pero poco más se sabe de él. Ver Ziegler, en *RE,* 2. Reihe, XVIII. Halbb., col. 1422.

[16] El discutido fragmento del diálogo de Aristóteles *Sobre los poetas* (72 Rose, de At., 505c), con sus dudosas lecturas, no añade nada. En la traducción de Ross (pág. 73) dice así: «¿Hemos de negar que los llamados mimos de Sofrón, que ni siquiera tienen metro, sean *lógoi* [sería un

de verosimilitud, desde Homero o la tragedia («la imitación de una acción seria») hasta la pintura de las uvas de Zeuxis, tan realista que los pájaros las picaban. Es verdad (y esto podría ser lo que hizo que a Aristóteles se le ocurrieran a la vez Sofrón y los *lógoi* socráticos) que se decía que Platón había sido un gran admirador de Sofrón y que había introducido su obra en Atenas [17]. Probablemente vio en la forma y en la presentación de su material un precedente útil para la representación realista y el estilo coloquial que adoptó como el mejor medio para interpretar el mundo, el carácter y la filosofía de su maestro, y para desarrollar sus implicaciones. Esto es tanto más verosímil cuanto que el mimo había sido hasta entonces una forma de entretenimiento muy humilde y popular, y parece que se debió al propio Sofrón su elevación al plano de la literatura. En la misma medida parece altamente improbable que el punto de vista de la fidelidad histórica fuera algo común entre los diálogos de Platón, en los que Sócrates aparece conversando con otras figuras históricas muy conocidas, como Protágoras, Gorgias o Teeteto, y una serie de mimos con títulos tales como *Las costureras, La suegra, El pescador y el granjero, El pescador de atunes* o *Las brujas.* Son «reales como la vida misma» en un sentido diferente, y sus herederos son Teócrito y Herondas, no Platón [18]. La práctica que tenían los amigos de Sócrates de tomar notas de sus conversaciones en el momento, para después redactarlas y consultarlas con el propio Sócrates para contrastar algunos puntos dudosos, se atestigua *infra,* págs. 329 y sig.

El valor histórico de la literatura socrática ha de juzgarse por su propia intención y por su carácter; esto es, por la evidencia interna de los escritores

---

error aceptar aquí los 'relatos' de Ross] e imitaciones, así como los diálogos de Alexámeno de Teos, que se escribieron antes que los diálogos socráticos?» (Si el πρώτους de los MS, corregido por Kaibel como πρότερον, es correcto, la única diferencia consiste en que a Alexámeno, que de otra forma sería un desconocido, se le llama el primer escritor de diálogos socráticos. Sobre este texto, ver Natorp, en *RE,* vol. I, col. 1375.) Aristóteles, evidentemente, hacía la misma observación, tanto en su obra conservada como en la que se ha perdido sobre poesía. Sólo tiene otra referencia al Σ. λ. en *Ret.* 1417a18, donde dice que los *lógoi* matemáticos (por carecer de finalidad) no tienen nada que ver con el carácter o propósito moral, a diferencia de los socráticos.

[17] La referencia más antigua al interés de Platón por Sofrón se encuentra en una cita del historiador Duris (siglos IV-III a. C.) en Ateneo (504b). Ver también D.L., III, 18. Posteriormente, se ha referido con frecuencia la anécdota de que, después de su muerte, se encontró una copia de los mimos debajo de su almohada. (Hay referencias en *RE,* 2. Reihe, V. Halbb., col. 1100. Se ha dicho que las obras de Aristófanes se habían encontrado junto con ellos.)

[18] En Reich se encuentra una detallada comparación entre los diálogos platónicos y los mimos, *Der Mimus,* vol. I, cap. 15. No lo he utilizado como autoridad, porque en este capítulo citado encuentro algunos errores y una exageración verdaderamente sorprendente. Bastará un ejemplo a la vista del cual considero vano cualquier comentario. Acerca del retrato que hace Platón de Protágoras, escribe (pág. 390): «Ha llegado a ser un tipo, igualado por pocos en la literatura mundial —al lado de Hamlet, Falstaff, Don Juan y Don Quijote—, por encima de todas las figuras del mimo, samio y ardalio, el estúpido, el μωρὸς φαλακρός, Maco y Pucinello, Hans Wurst y Kasperle y Karagöz.»

—Platón y Jenofonte— cuyos trabajos se han conservado. Y, como sabiamente nos lo recuerda Field, «no debemos caer en el error de asignar una intención igual a todas ellas».

2. Jenofonte

Jenofonte fue contemporáneo casi exacto de Platón. Nacido probablemente con cinco años de diferencia (430-425), se sabe por el propio testimonio de sus obras que vivió hasta después del 355 [19]. Era ciudadano ateniense, hijo de Grilo, del demo de Erquia [20]. En el 401, a pesar de la advertencia de Sócrates (*Anáb.* III, 1, 5), se unió a la desastrosa expedición de Ciro en Asia, con cuyo nombre está principalmente vinculado en la mente de muchos como autor de la inmortal *Anábasis.* No podemos decir cuánto duró su relación con Sócrates, pero, dado que Sócrates fue ejecutado en el 399, pudo haber sido tan larga como la de Platón. No asistió a las últimas conmovedoras escenas de la vida de Sócrates, ni al juicio ni a las conversaciones en la prisión, ni a la bebida de la cicuta en presencia de sus íntimos, que acentuaron e intensificaron tanto los sentimientos de Platón y de los demás hacia él; pero su propia vinculación fue tan fuerte y duradera que en sus últimos años se creyó en la obligación de investigar sobre estos acontecimientos por otro amigo de Sócrates, y escribió su propia versión para contrarrestar las erróneas impresiones que, según le parecía, se estaban provocando por otras ya divulgadas. «Cuando pienso —decía al final de su opúsculo (*Apol.* 34)— en la sabiduría y la nobleza de este hombre, no puedo dejar de escribir de él, ni, al escribir, puedo menos de alabarlo.» Junto con éstas, las últimas palabras del *Fedón* —«nuestro amigo, el mejor hombre, como podemos afirmar nosotros, de todos los que hemos conocido de esta generación, y el más sabio y el más justo»— proporcionan un conmovedor testimonio sobre la influencia de este notable hombre sobre otros de las más diversas características.

A Jenofonte se le podría describir como a un caballero a la antigua, en el sentido de un tipo de carácter nada innoble, con un alto nivel de educación y basta cultura. Es una clase de planta que crece mejor en un clima de riqueza, especialmente de riqueza heredada, y existe una cierta semejanza entre Jenofonte y los grandes de la aristocracia que ocupaban las grandes casas de campo de Inglaterra en los siglos XVIII y XIX —hombres cuyos corazones estaban no sólo en la administración de sus haciendas y en el servicio de su país, sino también en las grandes bibliotecas que algunos de ellos reunieron con un consi-

[19] Ver esta discusión en M. Treu, *RE,* 2. Reihe, XVIII. Halbb., cols. 1571 y sigs. No se puede fijar la fecha exacta de su nacimiento. Gigon (*Comm. on Mem.*, vol. I, pág. 106; pero cf. *OCD,* pág. 962) ha resucitado una antigua teoría de que fue pocos años mayor (441/440), aunque otros lo consideran algo más joven, que Platón. (Ver Phillipson, *T. of S.*, pág. 27 y n. [q].)

[20] Fuentes, en *RE,* VII, col. 1899.

derable discernimiento, y que también usaron. Fue soldado, deportista, amante de la vida del campo, metódico en su trabajo, moderado en sus costumbres, y religioso con la religión del hombre sencillo y honesto. Como escritor, utilizó una prosa clara, fácil, franca y ática, sobre temas que al menos tenían el encanto de la variedad y que tal como él los trató parece ponernos en un sorprendente contacto inmediato con la vida de su época y de su clase. Sería difícil que nadie superase en estas cualidades al hombre entre cuyas obras se incluyen la historia de primera mano de la retirada de la fuerza griega de Ciro a través de la meseta de Anatolia, una historia de Grecia desde la época en que Tucídides la terminó, un tratado de gobierno de la casa y otro de agricultura, un manual de equitación (y otro de caza, si el *Cinegético* [o *De la caza*] es una obra auténtica de Jenofonte), otro sobre «procedimientos y medios» con sugerencias para mejorar las finanzas de Atenas, y, por supuesto, una serie de obras concebidas para mostrar el carácter de Sócrates y para defender su memoria de sus detractores.

En su pasivo debe contar una cierta mentalidad prosaica y una tendencia a la insulsez, una concepción pedestre que, a veces, resulta francamente monótona, y escasos indicios de capacidad para el pensamiento filosófico profundo. Aquí tenemos que referirnos a su retrato de Sócrates, respecto al cual es justo decir que si Platón hubiera sido tan capaz como Jenofonte de enfrentarse con la retirada a través de Anatolia o de disertar sobre las cuestiones más finas de la equitación o sobre las virtudes de las diferentes clases de suelo, no hubiera podido al mismo tiempo desarrollar el genio filosófico y la profunda intuición del personaje y sus móviles, que marcan tan obviamente su propia interpretación de la vida de Sócrates y que producen la sensación de ser mucho más penetrante que la de Jenofonte. Jenofonte honraba y respetaba la capacidad intelectual, pero más todavía, sospechamos, cuando la veía combinada, como era el caso de Sócrates, con una gran valentía física, un buen historial de guerra y un general desprecio del peligro. Todo esto lo apreciaba y estimaba en Sócrates, y sintió una generosa indignación por el duro trato al que le sometieron los atenienses. Mucho de lo que vio en Sócrates eran, estoy convencido de ello, características del hombre real. Sin embargo, cuando encontramos en el Sócrates de Platón muchos menos lugares comunes, muchas más paradojas, humor e ironía, y sobre todo una mayor profundidad de pensamiento, sería equivocado suponer que todos esos rasgos eran extraños a Sócrates, simplemente porque no aparecen en el retrato de Jenofonte. La impresión de ser algo único, y el poderoso impacto, favorable o desfavorable, que produjo en todos los que se encontraron con él (y sobre esto aun los más escépticos apenas pueden tener dudas), son más comprensibles si suponemos que tenía en sí mismo mucho de lo que Platón descubrió, así como lo que llamaba la atención del prosaico sentido común de Jenofonte.

Las obras en las que Jenofonte habla de Sócrates (aparte del relato de *Anáb.* III, 1) son cuatro: el *Económico,* la *Apología,* el *Banquete* (o *Sympósion*) y las *Memorabilia* (o *Recuerdos de Sócrates*). Su lectura deja ver enseguida que difieren entre sí considerablemente en carácter y en propósito. El *Económico* es un tratado predominantemente práctico sobre la administración de la hacienda y sobre la labranza, en el cual, aparte del homenaje a su querido maestro y amigo, Jenofonte escribe sobre su ocupación favorita en forma de diálogo entre Sócrates y un joven que le pide consejo. La verosimilitud se ve apoyada por el informe que constituye las últimas dos terceras partes de la obra, y que hace Sócrates a partir de una conversación que él mismo había tenido con un caballero terrateniente, en el cual le preguntaba acerca de sus propósitos, aunque incluso en esta parte encontramos que Sócrates también tenía algo propio que aportar. A los lectores de Platón, que conocen su Sócrates, podría divertirles el encontrar a ese fanático de la ciudad, que nunca abandonó por su propia voluntad, porque «nunca he aprendido nada de los árboles ni del campo» (*Fedro* 230d), cantando las alabanzas de la agricultura no sólo por las más altas ocupaciones, sino porque proporcionaban a la mente ocio para atender a los intereses de sus amigos y de su ciudad y porque era un entrenamiento para el gobierno de los hombres, y declarando solemnemente que «la tierra enseña también la justicia a los que son capaces de aprenderla» (*Ec.*, caps. 5 y 6, 9). Sin embargo, Sócrates supo que él era un carácter peculiar, escogido para una misión única. Nunca pretendió que su vida de pobreza voluntaria en la ciudad, sin una ocupación regular, fuera la vida más indicada para los demás; y hay varias alusiones en el diálogo lo bastante individualistas como para poner de manifiesto que la elección de Sócrates como papel principal era algo más que un vano elogio. Al convertir a Sócrates en el exponente de uno de sus temas favoritos, Jenofonte tenía presente lo que recordaba de su personaje o lo que había aprendido por las palabras y los escritos de otros. Así, por ejemplo, Sócrates afirma ser más rico que su joven amigo Critóbulo, porque tiene lo suficiente para sus necesidades mientras que los compromisos de Critóbulo superan a sus ingresos (2, 4). En el 6, 13, se habla de su enorme interés por visitar los talleres de toda clase de artesanos —constructores, herreros, pintores y escultores— [21]. En el 11, 3, hace una referencia graciosa al retrato que hace de él el poeta cómico, como de un charlatán, un medidor

[21] En *Mem.* III, 10. Jenofonte lo presenta conversando acerca de sus respectivos oficios con un pintor, un escultor y un armero. Los preceptos de la administración y de la agricultura, así como otros detalles, son obviamente propios de Jenofonte, pero constituían una pincelada brillante para recordarle al lector, en este aspecto, la insaciable ansia de Sócrates por adquirir información sobre cualquier clase de oficio o de profesión, y adquirirla, precisamente, de los hombres que los practicaban. (Cf. también *Mem.* II, 7, 6, y Platón, *Apol.* 21b-22d.) Bombardeaba a toda clase de trabajadores manuales con preguntas acerca de los secretos de su arte, así como a los poetas y a los políticos: ¿por qué no a los campesinos y a los terratenientes?

del aire y un mendigo sin un céntimo. En el 17, 15, hace una breve digresión en el tema del matrimonio para poner de relieve el valor de un símil adecuado. Finalmente, su conversación con Iscómaco es no sólo una lección sobre agricultura sino una ilustración en este campo particular, de la verdad de que uno puede no ser consciente de sus propios conocimientos, y de que la mejor manera de enseñar es sacar por medio de preguntas ese conocimiento que el alumno ya posee pero que no es capaz de formular o de usar. «¿Puede ser, Iscómaco, que el formular preguntas sea enseñar? Estoy comenzando a ver lo que había detrás de todas tus preguntas. Tú me llevas, a través de las cosas que conozco, hacia cosas que se les parecen, y me persuades de que conozco cosas que yo creía que no sabía.»

Aquí se encuentra en esencia el método socrático: pregunta y respuesta, «obstetricia mental» y todo lo demás. Hay un detalle muy agudo (y muy socrático), y es que esta vez Sócrates se pone en el papel de alumno, pero en realidad, y al dirigir la conversación de uno de sus jóvenes, está actuando como su guía metodológica. Jenofonte no suele distinguirse, en general, por su apreciación de la ironía socrática, de su simulación de que cualquiera era más sabio que él, pero aquí se da seguramente en una doble medida: cuando ante Critóbulo finge que tenía que recibir enseñanza de Iscómaco, no sólo en cuestiones técnicas de labranza, sino incluso en cuestiones del método que era el suyo propio; y en la deliciosa sorpresa con la que, en el diálogo-dentro-del-diálogo, descubre lo que Iscómaco ha estado buscando con sus preguntas. Hay también un claro reconocimiento de la teoría socrática, de la que Platón se sirvió con tanta avidez, de que aprender es recordar, sacar a la plena luz del conocimiento lo que estaba ya, oculto, en la mente [22]. Por ejemplo, Sócrates está seguro de que no sabe de qué tamaño debe hacerse un hoyo para plantar un árbol frutal, pero al pasear por los campos sus ojos observaban, y al responder a las preguntas de Iscómaco tiene que admitir que nunca había visto ninguno que tuviera más de dos pies y medio ni menos de uno y medio de profundo, ni tampoco más de dos pies de ancho, e incluso puede sugerir una razón de la profundidad adecuada. Podemos dudar si Sócrates era tan buen observador de esta clase de cosas como de los caracteres de sus paisanos, pero lo que hace Jenofonte es simplemente poner un ejemplo de su propio ámbito de intereses para ilustrar un principio pedagógico que había aprendido de Sócrates. El recuerdo en este caso consiste en observaciones prácticas de la vida diaria, y el autor de los *Memorabilia* habría sido el primero en admitir que Sócrates aplicaba su método a una enseñanza más filosófica, y en particular a la ética. Aunque Sócrates no tuvo reparo en tomar sus analogías de «zapateros, carpinteros y herreros», e incluso, con toda probabilidad, de los labradores, como

[22] ἐλελήθη ἐμαυτὸν ἐπιστάμενος, 18, 10. Cf. Platón, *Menón* 85d ὀυκοῦν οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται, ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην.

hicieron los Sofistas [23]. Otra cuestión es si elevó su teoría del conocimiento como recuerdo, de ser una mera ayuda educativa a constituir una doctrina metafísica de un alma inmortal que recuerda en esta vida las verdades eternas que había aprendido en el más allá, como hizo Platón, pero esto hay que dejarlo para más adelante. El objeto de esta sección es simplemente sugerir, a partir de una lectura independiente, que E. C. Marchant está completamente equivocado cuando dice (Ed. Loeb, pág. XXIV): «Los pensamientos y las reflexiones... son tan totalmente propias de Jenofonte que podemos extrañarnos de por qué no produjo claramente un tratado sobre la administración de una hacienda en lugar de un diálogo socrático.»

La *Apología,* un breve panfleto de unas ocho páginas, no consiste simplemente, como su equivalente platónico, en discursos supuestamente pronunciados por Sócrates en su juicio. Comienza con una formulación de intenciones. No será ocioso describir una vez más el comportamiento o actitud de Sócrates lo mismo ante su defensa que ante su muerte. Escritores anteriores habían puesto fuera de toda duda la arrogancia del lenguaje que empleó en todo lo que dijo, pero al no dar razón de ella, parecía deberse a una falta de comprensión, por parte de Sócrates, de la gravedad de su situación. Jenofonte, sin embargo, acude a Hermógenes, uno de los amigos más íntimos del filósofo, que estuvo con él hasta el final, y Hermógenes da la razón de que, en opinión de Sócrates, era mejor para él morir que vivir, porque había llegado a una edad en la que lo único que le cabía esperar era la pérdida progresiva de sus facultades, lo cual había de resultarle particularmente intolerable a un hombre que hasta entonces había vivido una vida tan perfecta. Lo que sigue a continuación son en parte palabras del propio Jenofonte, que nos dice: «No he puesto mi empeño en referir todo lo que se dijo en el juicio, sino que me he limitado a demostrar, en primer lugar, que lo que más le importaba a Sócrates era dejar claro que había actuado con reverencia respecto a los dioses y con justicia respecto a los hombres; y, en segundo lugar, que no consideró propio andar mendigando y rogando por su vida, sino que más bien creyó que había llegado ya su hora.» Su método para conseguirlo, como será obvio para cualquiera que se tome la molestia de leer este opúsculo más bien patético, es poner en boca del propio filósofo todo su respeto por Sócrates, produciendo de esta forma la impresión de una presunción y de una autosuficiencia intolerables. Si Sócrates hubiera dicho realmente cosas semejantes sobre sí mismo [24], lejos de desper-

---

[23] *Mem.* I, 2, 37, y, por supuesto, analogías tomadas de los oficios y de sus herramientas, las emplea frecuentemente tanto el Sócrates de Jenofonte como el de Platón, *e.g.,* la lanzadera y el taladro, en el *Crát.* de Platón, 388a-b, la podadera, en *Rep.* 353a. La frecuente analogía del siglo IV entre la educación y la agricultura, la usa Sócrates en el *Fedro* 276b y e, y (*ex parte Protagorae*) en el *Teet.* 167c. (Ver *supra,* págs. 170 y sig.)

[24] *E.g.,* § 5: «¿No sabes que, hasta el presente, yo no le reconcería a ningún hombre haber llevado una vida mejor que la mía, pues he tenido el supremo placer de haber vivido toda la

tar el amor y la admiración de hombres tan sabios como Platón y de tanto talento y tan alto espíritu como Alcibíades, les hubiera repelido más segura y más rápidamente que Aristides el Justo al que le condenaba al ostracismo, aunque, después de todo, «el Justo» se lo llamaban los demás.

Las versiones de Platón y de Jenofonte de lo que sucedió en el juicio tienen pocas características comunes, aunque los datos hayan sido simplificados y trivializados por la mentalidad de Jenofonte, menos sensible, y por el hecho de que su información fuera de segunda o de tercera mano, y recogida de diversas fuentes además de Hermógenes. En todo en lo que coinciden, sin embargo, ofrecen la seguridad de que tales opiniones se formularon realmente, de una u otra forma, y de que tales incidentes realmente ocurrieron. Ambos coinciden en que Sócrates dio al menos como posible que para él la muerte era mejor que la vida, y en Platón se encuentra una referencia a su avanzada edad (38c), aunque no lo dé en absoluto como una razón para pensar así. El Sócrates de Jenofonte no había preparado discurso alguno para su propia defensa, y el de Platón dice que hablará «al azar, empleando las palabras que me vengan a la boca» (17c). Ambos introducen el «aviso divino» (cf. *infra*, págs. 384 y sigs.), Jenofonte como prohibiéndole preparar de antemano una defensa, y Platón por no haberle advertido sobre su enjuiciamiento, queriendo indicar con ello que, cualquiera que fuera el resultado, sería bueno. En ambos casos, el resultado es una indicación de que la muerte no causará daño a Sócrates. Ambos coinciden en la substancia de los cargos pronunciados contra él, que se han confirmado como históricos por una fuente independiente (cf. *infra*, pág. 365). Ambos coinciden también en que Querefonte consultó al Oráculo de Delfos sobre Sócrates y recibió respuesta favorable, aunque Jenofonte cuenta la historia más torpemente y hace que Sócrates hable de ella de una forma distinta y más elaborada. Ambos cuentan que hubo un intercambio de opiniones entre Sócrates y Meleto, y que Sócrates no quiso ofrecer una pena alternativa en el sentido ordinario, aunque solamente Platón refiere la sugerencia de dar alimentos gratis en el Pritaneo y de ofrecer una cantidad de dinero aportada por sus amigos. Ambos, finalmente, mencionan su rechazo a la oferta de sus amigos de planear su huida después de la condena, tema del *Critón* de Platón. Existe algún pequeño indicio interno de que la *Apología* de Platón

vida santa y rectamente?»; y el § 18: «Si es cierto que nadie podría desautorizar lo que he dicho de mí mismo, ¿cómo no voy a merecer con razón la alabanza tanto de los dioses como de los hombres?» El Sócrates de Platón dice (*Apol.* 21a-b) que Querefonte le preguntó al oráculo de Delfos si había alguien más sabio que él (Sócrates), y que el oráculo le respondió «ninguno» sobre lo cual (Sócrates) quedó atónito e incrédulo, porque sabía que no era sabio en absoluto. El Sócrates de Jenofonte, al referir (§ 14) sólo que Querefonte «preguntó al oráculo por mí», dice que Apolo le dijo que nadie era ni más libre ni más justo, ni poseía mayor prudencia y autocontrol (σωφροσύνη); y acepta la respuesta sin comentario, excepto el de que Apolo en ningún momento lo llamó dios, como lo hizo con Licurgo, sino solamente el más sabio de los hombres.

se encontraba entre las fuentes de Jenofonte, pero las diferencias son demasiado grandes para permitir suponer que simplemente tomó estos datos de Platón. Y aunque lo hubiera hecho, deberíamos aún resolver la cuestión de si el mismo Platón, que declaró haber estado presente en el juicio, no los habría inventado.

Para concluir, la *Apología* de Jenofonte es de un valor escaso y no independiente, y debe dejarse de lado en favor de un examen serio de los escritos de Platón sobre los mismos temas. Nos enseña algo acerca de Jenofonte, y es que, cuando intentó cumplir con las exigencias de un tema serio y solemne como la justificación de la conducta de Sócrates en su juicio y próxima muerte, no estuvo feliz en absoluto [25].

El *Banquete* es una obra más larga y más elaborada, que naturalmente invita a la comparación con la de Platón del mismo nombre. Aparte de Sócrates, ningún participante coincide, aunque algunos sean conocidos por páginas de Platón. Encontramos a Hermógenes el hermano de Calias (conocido por el *Fedón* y el *Crátilo*), Critóbulo el hijo de Critón (mencionado en la *Apología* y en el *Fedón*), y Cármides el tío de Platón, que dio nombre a un diálogo. El anfitrión es Calias hijo de Hipónico, a quien Platón retrató como el hombre más rico de Atenas, con una extravagante pasión por los Sofistas [26] y le presenta como anfitrión de las reuniones de Sofistas descritas con tanta viveza en el *Protágoras*. Es de especial interés la presencia de Antístenes, de quien sabemos demasiado poco. Hemos visto que fue una figura de considerable importancia en el contexto del pensamiento sofístico y socrático, aunque Platón lo ignora en absoluto excepto en una ligera mención de su nombre entre los que

[25] Se han formulado toda clase de opiniones acerca de la *Apología*. Su autenticidad ha sido negada (por Schenkl, Wilamowitz y otros) y reafirmada. Se ha considerado como ficción literaria la dependencia de Hermógenes (*e.g.*, por Gigon y Treu; y se ha considerado, por extraño que parezca, que el hecho de que, en *Mem.* IV, Jenofonte repita algo del mismo tema sobre la misma fuente, lo confirma), y también el que era la única y más genuina fuente de Jenofonte (von Arnim). Se ha dicho que su *Apología* la había tomado de la de Platón así como de otras «apologías» socráticas (Treu), y también que había sido escrita antes que la de Platón (von Arnim, cuya imaginación llegó a relatar que, cuando apareció la de Platón, hizo que Jenofonte se avergonzase tanto de la suya, que escribió *Mem.* I, 1, 4 y IV para reemplazarla, así como para responder al ataque de Polícrates; Maier, por otra parte, *Sokr.*, pág. 15, pensó que en su misma *Apología* ya aparecían muestras de ese ataque). De forma alternativa, se ha dicho que se escribió después de la de Platón, no como una imitación, sino para oponer la sobria verdad a la «magnífica ficción» de Platón, y que es una fuente totalmente fiable (W. Schmid, *Gesch.*, págs. 224 y sig.). Ver, en general, Diès, *Autour de P.*, págs. 220-222; Hackforth, *CPA*, págs. 11-21; Edelstein, *X und P. Bild*, págs. 138-50, y Treu, en *RE*, 2. Reihe, XVIII. Halbb., cols. 1888-94. Si es verdad que Ánito vivió hasta después del 386 (Wilam., *Ar. u. Athen.*, vol. II, págs. 374 y sig.), entonces la *Apol.* que menciona su muerte no puede haberse escrito antes de esa fecha.

[26] La chanza acerca de las elevadas sumas que se había gastado en ellos (Platón, *Apol.* 20a; *Crát.* 391c) la repite Jenofonte (*Banqu.* 1, 5). Sobre la caracterización que hace de él Jenofonte, ver Dittmar, *Aesch.*, págs. 207-10. Esquines escribió un diálogo con su nombre.

estaban presentes a la muerte de Sócrates. En Jenofonte aparece como algo maleducado, como persona pendenciera y sin tacto, y al mismo tiempo fácil para sentirse ofendido por cualquier sospecha de calumnia. Es fácil de creer que éste era el hombre que riñó con Platón y que puso un título insultante al diálogo que escribió contra él (cf. *supra,* pág. 300 y n. 97).

Aparte de otras cosas, la obra presenta una descripción, de gran viveza y realismo, de esa curiosa institución de la época, el *sympósion* o «beber juntos», mezcla de conversación de sobremesa con nueces y vino, con un número de cabaret alquilado por el anfitrión. Platón, como su interés era mucho más puramente filosófico, no nos ofrece tan típico ejemplo. En el *sympósion* de Jenofonte, al terminar la comida, se hace la propuesta, y se acepta, de que se modere la bebida y se despida a los artistas, para que la concurrencia pueda inmediatamente entablar una discusión sobre un tema prefijado, exponiendo cada uno sus opiniones por turno. La intención de Jenofonte es retratar al hombre Sócrates en su conjunto, no sólo al filósofo, y para ello, tal como nos lo dice, decidió que era importante presentarlo en sus facetas más ligeras e informales tanto como en las más serias [27]. En consecuencia, es en medio de un variado programa de diversión cuando Sócrates sugiere pasar a los *lógoi* [28]. Indudablemente la actuación de la bailarina le sugiere hacer algunas observaciones comparativas sobre los poderes de los hombres y de las mujeres (bruscamente interrumpidas por Antístenes con una observación personal sobre Jantipa), pero pasa enseguida a provocar una discusión sobre si la virtud se puede enseñar con la sugerencia de que cambien de tema y atiendan a lo que tienen entre manos: la bailarina está preparada para comenzar. El humor de este diálogo, que es muy abundante, consiste en bromas personales, nunca sutiles y a veces crudas. Los temas principales, tratados más en serio, son, en primer lugar, una serie de discursos y discusiones en los que cada participante es requerido para que diga cuál de sus realizaciones o posesiones es la que más le enorgullece y por qué: y en segundo lugar un discurso de Sócrates sobre Eros, que es introducido de una forma más bien repentina e inadecuada sin una conexión natural con lo anterior. El maestro siracusano del joven y de la joven que actuaban, había salido para preparar con ellos una pequeña escena mitológica de Dioniso y Ariadna, y Sócrates repentinamente «presentó un nue-

[27] *Banqu.* I, 1. Cf. *Mem.* IV, 1, 1. Dittmar observó (*Aesch.*, pág. 211) que, en el *Prot.* de Platón (347c sigs.), Sócrates aparece desaprobando por completo el alquiler de animadores en los banquetes, como indigno de hombres educados. Pero no vio la ironía de ese pasaje. La cuestión está en que Sócrates escogió el poner la comprensión de la poesía, a la que Protágoras había justamente recomendado como «parte importantísima de la educación» (338e), al mismo nivel de los números de un espectáculo. (En el *Banqu.* de Platón, la sugerencia de que se despida a la flautista no viene de Sócrates, sino de Erixímaco.)

[28] Ya habían disfrutado de solos instrumentales a cargo de la flautista y del citarista, de la danza acrobática de una muchacha, con aros y entre navajas, de la danza de un muchacho, de una parodia cómica a cargo de un bufón profesional, y de una canción acompañada por el muchacho.

vo tema» mientras esperaban, que era una alabanza del Amor. El elogio del Amor que hace cada uno de los comensales por turno es, por supuesto, el único tema del simposio de Platón, lo cual podría ser la razón de su aparición aquí (hay sólo uno o dos indicios claros de que Jenofonte conociera el diálogo de Platón) [29], pero también es verosímil que el Amor fuera un tema muy habitual en tales reuniones en la vida real. El elemento erótico corre como un hilo conductor a través de las conversaciones de Jenofonte, expresado con mucha más crudeza y más francamente que en Platón, y no es ningún secreto la intención afrodisíaca de algunas de las intervenciones. Por lo que se refiere a Sócrates, aunque estaba tan dispuesto como el que más a las bromas, su tema, como era de esperar, fue que «el amor del alma es muy superior al amor del cuerpo».

Estructuralmente, la composición cruje en cada una de sus piezas. En lugar de pasar naturalmente de un tema a otro, Jenofonte dirá: «Este tema se agotó. Entonces X dijo...», o «aquí terminó esta conversación». Incapaz de confiar en la capacidad de sus lectores para captar el tono de su escrito, nos explicará laboriosamente, «De esta forma mezclaron la broma con lo serio en su charla», o «Así este *lógos* derivó hacia la seriedad». No obstante las escenas tienen un sello inconfundible, sobre todo por su ingenuidad quizás, y pocos querrían perderse cosas como el «concurso de belleza» entre el joven Critóbulo y el silénico Sócrates o el lamento de este último porque Antístenes le ama no por sí mismo sino por su aspecto. No se puede negar que el *Banquete* es una obra imaginativa, y la afirmación de Jenofonte de haber estado presente hay que tomarla como un recurso dramático manifiesto. Comienza: «En mi opinión, vale la pena dejar constancia de la conducta de los hombres buenos, no sólo cuando están en plan serio, sino también cuando se divierten, y quiero relatar cosas que conozco porque estuve presente cuando tuvieron lugar» [30]. No hay ninguna otra alusión a su presencia, no toma parte en las conversaciones, y realmente, desde el pasaje del capítulo primero en que describe el encuentro de los amigos y su traslado a la casa de Calias, es imposible suponer que estuviera entre ellos. En todo caso, como ya objetó Ateneo, él era solamente un niño en aquel momento [31]. Lo que podemos concederle sin un exceso de incredulidad es que, al menos, su obrita se habría apoyado en buena medida en conversaciones que hubiera oído en diferentes ocasiones y en sus notas personales sobre los caracteres y la idiosincrasia de sus actores en la vida real, completadas sin duda por charlas con amigos de Sócrates y por un atento examen

[29] Acerca de la compleja relación entre los dos, ver Maier, *Sokr.*, págs. 17-19, y otras autoridades consignadas por Treu, *RE*, 1872. Es tal vez previsible que un supuesto diálogo, aunque desconocido, del ubicuo Antístenes figure de forma preeminente como una conjetural fuente común.

[30] οἷς δὲ παραγενόμενος ταῦτα γιγνώσκω δηλῶσαι βούλομαι.

[31] At., 216d. La fecha dramática del *Banqu.* se fija en el 422, por la victoria de Autólico en el pancracio panatenaico (*Banqu.* 1, 2, cf. At., *loc. cit.*).

de sus recuerdos, a su regreso de Asia. Phillipson dice muy razonablemente [32] que aunque no compusiera sus escritos socráticos hasta, tal vez, los años entre el 387 y el 371, esto no es una objeción a tal hipótesis. Las memorias y las autobiografías se escriben con frecuencia muchos años después de los sucesos y después de haber muerto las personas que aparecen en ellas. En una época en la que los libros eran menos apropiados para la referencia rápida y fácil, eran mejores las memorias, y Jenofonte, como un fiel Boswell, habría sin duda tomado notas en el momento en que escuchaba las conversaciones de Sócrates. Esta práctica de los discípulos de Sócrates la menciona Platón. En el *Teeteto,* Euclides de Mégara dice que Sócrates le contó una discusión que había mantenido con Teeteto, y, al preguntarle si podría repetírsela, contesta (142d): «De memoria no, ciertamente, pero, al llegar a casa, tomé algunas notas y, luego, en mis ratos de ocio, redactaba lo que iba recordando. Después, siempre que iba a Atenas, le preguntaba a Sócrates todas aquellas cuestiones que se me habían olvidado y, a mi regreso, hacía las correcciones oportunas. De esta forma es como conseguí consignar perfectamente toda la conversación.» Apolodoro, el narrador del *Banquete* de Platón, que fue compañero de Sócrates durante tres años, dice que durante ese tiempo, «se ha preocupado de saber lo que Sócrates dice y hace cada día» (172c). Se enteró de la conversación en la casa de Agatón por otro admirador de Sócrates, obtuvo confirmación de algunos puntos por Sócrates mismo (173b), y ahora estaba dispuesto a entregarla a los demás como una preciosa herencia. Antifonte, el hermanastro de Platón «se ha esforzado enormemente por saber de memoria» la discusión entre Sócrates, Zenón y Parménides (*Parm.* 126c). Puede admitirse el valor dramático de tales pasajes, pero serían imposibles si no se apoyaran en una práctica conocida de los discípulos. El registrar o aprender de memoria las conversaciones de Sócrates, y el repetírselas unos a otros, era obviamente un signo de amor entre ellos [33]. Aunque Jenofonte incluyó entre las cosas que había «oído decir a Sócrates» conversaciones que de hecho le habían contado, o que habían sido escritas por los que las *habían oído,* las convenciones de la época permitían que tal procedimiento resultara bastante inocente.

Cualesquiera que fueran las fuentes de información de Jenofonte y su método de composición, reconocemos en el Sócrates de su *Banquete* una serie de rasgos que podrían muy bien considerarse como genuinamente socráticos. Tales son su falsa modestia (1, 5); su cuidado de la salud corporal por el ejercicio y por el evitar los excesos (2, 17 y 24 sig.); su afición al método de preguntas y respuestas (4, 56 sigs.); su identificación de la belleza (καλόν) con la utilidad práctica o con la adaptación al fin (5, 4 sigs.; Treu lo compara con *Mem.*

---

[32] *Trial,* pág. 29, y cf. Schmid, *Gesch.,* pág. 231.

[33] Cf., además, la información de D.L. sobre Simón el zapatero (II, 122), que tenía la costumbre de tomar nota de cuanto podía recordar de lo que Sócrates había dicho en sus visitas a su taller. (Para detalles acerca de Simón, Zeller, *Ph. d. Gr.,* págs. 241 sig. y notas.)

III, 8, 4 sigs., 10, 9 sigs., IV 6, 9, a los que podrían añadirse muchos pasajes de Platón); y su elogio de un amor que, aun siendo más espiritual que físico, no por ello había de ser lánguido y falto de pasión (ἀνεπαφρόδιτον, 8, 15 y 18)[34].

He dejado para el final la principal obra socrática de Jenofonte, los cuatro libros de los *Memorabilia*[35]. A ellos hay que aplicar en mayor medida aún, lo que acaba de decirse sobre la credibilidad del *Banquete.* Sus características están condicionadas por el móvil de Jenofonte, que él mismo lo describe así (I, 3, 1): «Para fundamentar mi parecer de que Sócrates hacía mejores a los que trataban con él, tanto por las acciones que revelaban su propia forma de ser, como por sus conversaciones, voy a consignar por escrito lo que pueda recordar al respecto.» Ésta es, en consecuencia, la obra en la que recogió todo el material posible que tratase sobre el tema escogido, y no es nada sorprendente encontrar repeticiones ocasionales de lo que ya había dicho en algún otro lugar, por ejemplo en la *Apología* (cf. *Mem.* IV, 8), e incluso repeticiones internas y a veces incoherencias. La pretensión del autor de haber estado presente en las conversaciones reales que consigna, tal vez no haya que tomarla más en serio que cuando aparece en el *Banquete* o en el *Económico*[36], pero

[34] No he dicho nada acerca de la llamada «literatura simposíaca», un fenómeno oscuro que algunos han supuesto que existía ya en el siglo v, de tal forma que los *Banquetes* de Platón y de Jenofonte representarían sólo un eslabón de una cadena («ein Glied innerhalb der sympotischen Literatur», Breitenbach, en *RE,* col. 1872) o, alternativamente, la cumbre de un iceberg, del cual el resto permanece sumergido bajo las olas del tiempo. Breitenbach se refiere al artículo de Hug sobre el tema (*RE,* 2. Reihe, VIII. Halbb., cols. 1273 y sigs.), pero lo que dice Hug es muy distinto. Como forma de literatura en prosa, el simposio es un fenómeno post-clásico, que debe su inspiración totalmente a la obra de Platón y de Jenofonte, los cuales no fueron figuras intermedias, sino los creadores de todo el género. «Aber erst durch den sokratisch-platonischen Dialog wurde die naturgemässe und bequeme Form für eine Literaturgattung gegossen, die Symposion-Literatur, welche... eine ununterbrochene Reihe von Plato bis Macrobius bildet.» «Durch ihre [*sc.* de Platón y de Jenofonte] häufige Nachahmung wurden die literarischen Symposien eine eigene Literaturgattung.» (Ver Hug, cols. 1273 y 1274.)

[35] En griego, ἀπομνημονεύματα. Schmid (*Gesch.,* pág. 225, n. 5) distingue esta palabra como «recuerdos personales», de ὑπομνήματα, notas escritas o memoranda. El título latino data sólo del siglo XVI, y se han sugerido los *Commentarii,* que aparecen en Gelio (XIV, 3), como una traducción mejor. Ver Marchant, ed. Loeb, VII.

[36] El intento de Schmid de hacer una distinción, sobre la base de que *Mem.* pertenece a una «Literaturgattung» diferente, no se ha aceptado generalmente. La afirmación, sin embargo, como observó Breitenbach (*RE,* col. 1771), trataba principalmente «de legitimar el derecho del autor a hablar de Sócrates». De hecho esa afirmación aparece rara vez, de forma equívoca sólo en cuatro lugares (I, 3, 8; I, 4, 2; II, 4, 1 y IV, 3, 2). A éstos se añaden de ordinario I, 6, 14 y II, 5, 1, pero no creo que ἐμοὶ ταῦτα ἀκούοντι y ἤκουσα ἄλλον αὐτοῦ λόγον impliquen necesariamente la presencia de Jenofonte en la conversación en cuestión. Comp. ἤκουσα αὐτοῦ διαλεγομένου en el II, 4, 1 y el lenguaje enfático de IV, 3, 2, ἐγὼ δέ, ὅτε πρὸς Εὐθύδημον τοιάδε διελέγετο, παρεγενόμην. I, 3, 8 es la única ocasión en la que él mismo toma parte en la conversación.

no hay que dudar en absoluto de la seriedad de su intención de reproducir fielmente el contenido de lo que había llegado hasta él, de acuerdo con su propósito [37]. El propósito en cuestión no era el de escribir una vida de Sócrates, ni siquiera el de ofrecer un retrato completo de su forma de ser, sino el de refutar a sus detractores, y en particular a los que, en su juicio o después de él, aportaron cargos especiales contra él, y esto, poniendo de manifiesto a través de sus discursos y sus hechos, su radical bondad y los efectos favorables de su compañía, de su ejemplo y de sus consejos. No intenta presentar el trasfondo histórico, biográfico o local, y por muy estimable que hoy nos pudiera ser una información de ese género, no tiene sentido reprochar a Jenofonte el no haber hecho lo que no pretendía hacer.

Comienza repitiendo la ilegal acusación contra Sócrates y refutando sucesivamente sus dos cargos, a saber: el de las ofensas contra la religión del Estado y el de la corrupción de los jóvenes. En cuanto a esto segundo introduce una serie de puntos que no consta que hubieran sido aportados por la acción judicial, y que por Libanio sabemos que se encontraban en la última *Acusación de Sócrates,* la de Polícrates (escrita algún tiempo después del 394), y al tratar de ellos no habla ya del «procesamiento» (οἱ γράψαντες) sino de «el acusador» (ὁ κατήγορος). Esta apología, según parece, es una réplica a ambos [38]. Ocupa solamente los dos primeros capítulos del Libro I, después de los cuales Jenofonte pasa de la labor negativa de la impugnación, a considerar los positivos beneficios que resultaban de la enseñanza y del ejemplo de Sócrates, y tiene todo el aspecto de un panfleto moderado. La estructura de los *Memorabilia* ha suscitado opiniones radicalmente diferentes. Para algunos se trata de un todo consciente y cuidadosamente construido, y para otros, de una confusa y torpe colección de material, de la que no hay nada que reprochar a Jenofonte, que obviamente nunca pretendió publicarla, y que fue editada conjuntamente por un editor poco cuidadoso después de su muerte [39]. Tales juicios son

[37] Para una defensa razonada de *Mem.* como histórica en su intención, y para una valoración de su historicidad efectiva, ver Simeterre, *Théorie socratique,* págs. 7-19. Para la fecha o fechas de su composición, ver su sumario sobre los datos, en pág. 13. En págs. 19-21 ofrece una bibliografía actual de obras sobre el valor histórico de Jenofonte.

[38] Cobet fue el primero que detectó las alusiones a Polícrates. Las acusaciones son, en parte, típicamente políticas (se decía que Sócrates había favorecido la oligarquía y que había atacado el método ateniense de elección por sorteo), y se ha sugerido que tales cuestiones no habrían podido presentarse en el juicio, debido a la amnistía del 403 (Chroust, pág. 73). Ver también *infra,* págs. 364-366.

[39] Gigon, en su comentario, defendió, contra Maier y Wilamowitz, una composición consciente por parte del propio Jenofonte, y lo apoya Treu (*RE,* col. 1779). En cambio, Chroust (*op. cit.,* pág. 5) habla de «la falta evidente de una composición ordenada y articulada», y concluye que «el conjunto de *Mem.* no pudo ni haber sido el resultado de un único proyecto homogéneo, ni haber sido editado por el mismo Jenofonte». Opiniones similares expresan von Fritz, en *Rh. Mus.,* 1935, pág. 20, y Schmid, *Gesch.,* pág. 229.

inevitablemente subjetivos en gran medida, y no es necesario que nos detengamos en ellos aquí.

Probablemente ya se ha dicho bastante sobre el valor histórico de la obra, que se ha vuelto más sólido por la debilidad de los argumentos empleados contra él. Si muchas de las ideas debieran ser «propias de Jenofonte» por la reiteración con que aparecen en sus escritos, ¿no es posible que él las debiera a Sócrates a quien tanto admiraba? Los que se complacen en detectar «elementos antisténicos» por todas partes, dicen, por ejemplo, que, ya que el ideal de Antístenes era enseñar con el ejemplo más que con la discusión teórica, Jenofonte es «antisténico» cuando nos habla de la influencia moral de la conducta del propio Sócrates. Aparte el hecho de que Antístenes decía seguir a Sócrates en todo, la información es de la mayor utilidad para ilustrar en qué medida los informes de diferentes discípulos de Sócrates se complementan mutuamente para construir entre todos una imagen de todo el hombre: sabemos lo bastante por Platón y Jenofonte para poder estar seguros de que sus ideas atrajeron preferentemente al primero, y su conducta y consejos morales al segundo. Una vez más el culto de Antístenes puede llevar a sus devotos a ignorar completamente cualquier paralelo entre Jenofonte y Platón. En *Mem.* I, 2, 53, dice Sócrates que, una vez que el alma ha dejado un cuerpo, aunque sea de alguien muy íntimo, se suele disponer de él rápidamente y sin ceremonias, para hacerlo desaparecer. Chroust considera esto «una cínica falta de piedad con los muertos». Chroust no tiene en cuenta en absoluto al *Fedón,* cuando al responder a la pregunta de Critón sobre cómo deberían sepultarlo, Sócrates responde sonriendo (115c): «como queráis, si es que podéis cogerme», y explica que puesto que su cadáver no será ya Sócrates, lo que hagan con él carece de importancia. Ni piensa en Aristóteles cuando dice (*É.E.* 1235a39) que los cadáveres, en opinión de Sócrates, son inútiles, y que podía disponerse de ellos y eliminarlos sin más [40]. Finalmente, cuando Diógenes Laercio, cinco o seis siglos después, cuenta una anécdota en la que se atribuye un dicho a Antístenes, y Jenofonte atribuye el mismo dicho a Sócrates, los mismos críticos esperan que creamos más a Diógenes que al hombre que estuvo personalmente relacionado con Sócrates y con muchos de sus amigos [41]. En realidad hay algo de razón en la afirmación de que, de acuerdo con su declarado propósito de poner de su parte al ateniense medio, debemos estar en la idea de encontrar en Jenofonte un énfasis un tanto unilateral sobre el aspecto convencionalmente

[40] Gigon (*Mus. Helv.*, 1959, pág. 177) supone que tanto Jenofonte como Aristóteles dependen de un «Grundtext» que no se conserva.

[41] Para una antología de ejemplos de ese género acerca del culto a Antístenes, que fue inaugurada por el *Echte u. xenoph. Sokr.* de Jöel, ver Chroust, *S. M. & M.*, cap. 5. Hay que notar que, según las propias palabras de Chroust (pág. 102), «con excepción de algunos escasos fragmentos, todos los escritos de Antístenes se han perdido».

virtuoso de Sócrates más que sobre sus rarezas y excentricidades [42]. Pero ni aun esto le impidió permitir que Sócrates defendiera su preocupante paradoja (conocida también por Platón) de que el pecador que sabe lo que está haciendo es más honesto que el que lo hace involuntariamente (*Mem.* IV, 2, 19 sig.).

Antes de dejar a Jenofonte vale la pena recordar un relato de cuya verdad apenas si se puede dudar, y que ofrece una valiosa información sobre sus relaciones personales con Sócrates. En la *Anábasis* (III, 1, 4) cuenta cómo, al recibir una carta de su amigo Próxeno invitándole a unirse a la expedición de Ciro, su primera reacción fue la de enseñársela a Sócrates y pedirle su consejo. Sócrates estaba seguro de que la opinión pública ateniense le reprocharía a Jenofonte su vinculación con el príncipe persa pro-espartano, y le aconsejó ir a consultar al oráculo de Delfos. Como estaba deseoso de aceptar, Jenofonte, de forma nada sincera, hizo su pregunta en los términos de que «a qué dios tendría que rezar y ofrecer sacrificios para asegurar un final feliz al viaje que tenía en la mente», y el oráculo, complaciente, le facilitó los nombres de los dioses a los que debía sacrificar. Sócrates le dijo abiertamente que había hecho mal en no preguntar primero si en absoluto debería emprender el viaje o quedarse, pero que, ya que había planteado la pregunta de esa forma, debería aceptar las órdenes del dios. Los atenienses, de hecho, dictaron sentencia de destierro contra Jenofonte, y hay algo más bien conmovedor en las molestias que se toma para dejar muy claro que Sócrates no fue de ningún modo responsable de su conducta antipatriótica. Uno de los reproches que se le hacían a Sócrates era el de que sus jóvenes socios, de los cuales Alcibíades fue el más notorio, habían hecho carreras políticas vergonzosas, y Jenofonte se muestra particularmente ansioso de exonerarle de ese cargo [43]. Aquí también lo hizo, aun cuando la historia pudiera volverse contra él. Esto demuestra también que en los *Memorabilia,* cuando los jóvenes amigos de Sócrates se dirigen a él para pedirle un consejo práctico inmediato, lo hacen apoyándose en un aspecto genuino de sus relaciones, aunque Platón prefiriera centrarse en problemas más generales y filosóficos, como la naturaleza de los nombres o (a medio camino entre los dos) la manera de adquirir la *aretê.*

[42] Así, Zeller, *Ph. d. Gr.*, 2.1, pág. 95, y Taylor, *VS*, pág. 31: «Suprime cuidadosamente, hasta donde puede, toda mención de las peculiaridades personales que distinguen a Sócrates del ateniense decente medio.» Dado que Jenofonte mismo era, de algún modo, un «ateniense decente medio», tal vez la expresión «fue menos consciente de» sería más exacta que la de «suprime cuidadosamente».

[43] Ver especialmente *Mem.* I, 2, 12 sigs. Platón, en el *Banqu.*, muestra el mismo deseo de disociar a Sócrates de la conducta sin principios de Alcibíades.

3. PLATÓN

Mann kann einem Lehrer einen schöneren Dank nicht abstatten, als es Platon gerade damit tat, dass er so über ihn hinausging.

[La expresión más hermosa de agradecimiento que se puede tributar a un maestro, es ir más allá que él, que es precisamente lo que hizo Platón.]

(JULIUS STENZEL.)

Al describir el fermento intelectual del siglo v a. C. habría sido absurdo olvidar al hombre que fue probablemente su figura más importante, y ciertamente la más controvertida. Al remitirme a sus opiniones en la primera parte de este volumen, he dependido principalmente de Platón, como también, y en gran medida, para las opiniones de los Sofistas Protágoras, Pródico e Hipias. Será justo decir, sin embargo, que hasta ahora he prejuzgado, o he incurrido en petición de principio, sobre la fiabilidad de Platón como fuente acerca de Sócrates. Sobre sus relaciones tal como yo las veo, ya he dicho algo (cf. *supra*, págs. 313 y sig.). Aquí es donde se hace sentir con más fuerza el elemento subjetivo del tratamiento que cualquiera pudiera hacer de Sócrates. Y esto tal vez sea en sí mismo un dato para conocer la clase de hombre que era. «Esto era —dice L. Versényi— lo que pretendía el método mayéutico: que cada uno llegara a conocerse a sí mismo antes que a Sócrates» [44]. De todos modos, es mejor establecer con claridad cuál sea mi propia posición, al principio. En lo que se refiere al aspecto personal, al carácter y a las costumbres de Sócrates [45], debemos fiarnos tanto de Platón como de Jenofonte, y en realidad encontramos un general acuerdo en sus escritos. Pero en lo que principalmente nos interesa, la contribución de Sócrates a la investigación filosófica, y particularmente ética, creo que es mejor, en principio, apoyarse en los que eran filósofos ellos mismos, y por ello más capaces de comprenderle. Esto quiere decir en primer lugar Platón, pero también Aristóteles en la medida en que fue discípulo y compañero de Platón, y aprendió de él la relación de su propio pensamiento con la enseñanza no escrita de su maestro.

---

[44] *Socr. Hum.*, pág. 159. ¿Cayó en la cuenta el autor de que, incluso en esta frase, estaba aceptando a Platón como fuente fiable? Es por Platón por quien sabemos que el «método mayéutico» era característico de Sócrates (cf. *infra*, págs. 361, n. 1, 421 y sig.). Otro ejemplo al respecto lo constituye la observación marcadamente escéptica de Schmid acerca de la única obra en la que, más que en ninguna otra, la mayor parte de la gente reconocería que había una buena dosis de verdad histórica (*Gesch.*, pág. 243): «Aunque Platón estuvo presente en el juicio (Platón, *Apol.* 34a, 38b), es imposible considerar la *Apología* como histórica.» Si es imposible considerar la *Apol.* como histórica, ¿por qué cree su afirmación de que Platón estuvo en el juicio?

[45] Aquellos que se preguntan qué lugar puede haber para todo eso en una historia de la filosofía, consulten las citas de Jaeger y de Zeller, *supra*, pág. 314, n. 2.

En consecuencia, ya lo hemos dicho, Platón es la fuente principal de nuestro conocimiento de Sócrates, y Jenofonte sólo una fuente auxiliar. Pero esto nos lleva inmediatamente al núcleo de toda la cuestión socrática, a saber, la relación entre las enseñanzas de Sócrates y las de Platón. El mero hecho de que Platón mismo fuera un filósofo, significa no sólo que estaba mejor situado que otros para comprender todo el alcance de la enseñanza de Sócrates, sino también que la filosofía experimentó un enorme progreso gracias a él. Su vida se prolongó más de quince años después de la ejecución de Sócrates, y el amor y la admiración por su maestro no le hicieron suponer que honraría mejor su memoria transcribiendo simplemente, con la mayor fidelidad posible, lo que había recogido de sus conversaciones, sin intentar desarrollar sus implicaciones. La misma piedad exigía que defendiera la opinión de Sócrates contra las críticas inherentes al desarrollo de la filosofía después de su muerte, y ¿cómo podría hacerlo sin añadir nuevos argumentos a lo que el Sócrates vivo dijo realmente? Ésta es, por supuesto, la relación normal entre la obra del maestro y la de su seguidor en el mundo filosófico. Aquí, sin embargo, tenemos la complicación de que el maestro mismo no dejó nada escrito con lo que se puedan contrastar las innovaciones de su sucesor: nos encontramos en la poco frecuente situación de que el sucesor no escribió tratados impersonales sino una serie de diálogos, a veces en forma altamente dramática, en muchos de los cuales su predecesor es el principal dialogante; y la cuestión de hasta dónde lo que se adjudica a Sócrates en el diálogo platónico representa las opiniones del Sócrates histórico, ofrece un campo ilimitado para la controversia.

Nuestra respuesta a esta cuestión sólo se verá cumplida al completar toda la exposición de Sócrates, porque necesariamente surgirá en varios puntos de la exposición misma. Pero antes se deben establecer brevemente unos pocos principios. Ya he dicho que es difícil no pensar en Sócrates (por usar una distinción elemental) como en un hombre del siglo v, y en Platón como del IV, como alguien que tuvo tiempo y talento para repensar la réplica total que Sócrates había hecho a los Sofistas en el calor del contacto personal y la discusión con ellos. Al leer nuestras fuentes sobre Sócrates se recibe la viva impresión de un carácter fuertemente individual, a quien uno siente que conoce no sólo como pensador sino como persona completa. En esto, por supuesto, la forma dramática de los escritos de Platón, lejos de ser un obstáculo, es una enorme ayuda [46]. Este sentimiento de trato personal da un cierto ánimo (¿podría incluso decir un cierto derecho?), cuando se trata una particular cuestión filosófica, a decir: «No, yo no puedo imaginar que el propio Sócrates hubiera dicho algo semejante», o «Sí, eso es exactamente lo que yo habría esperado

[46] Ritter, en pág. 31 de su *Sokrates*, ofrece un admirable resumen de la forma en que Platón presenta retratos consistentes y acabados de individuos reales, vivos y excepcionales, y que hace creíble tanto la devoción de sus seguidores como la oposición y el odio de sus enemigos.

que Sócrates dijera». Si esto suena como un criterio de lo más subjetivo, lo único que puedo decir es que, en el supuesto de que estuviera basado en una lectura de todas las fuentes, no creo que pudiera ofrecerse otro mejor. En realidad, se ha alcanzado sobre estas bases un acuerdo muy amplio, al menos en Inglaterra, cuando en el primer cuarto de este siglo la cuestión se había puesto una vez más en tela de juicio por las disputas de dos especialistas de Oxford, que ocupaban uno y otro cátedras en Escocia, cuyo conocimiento del tema y cuya capacidad general de juicio inevitablemente infundían respeto: A. E. Taylor y John Burnet. Sus tesis hoy tienen escaso apoyo, si es que tienen alguno [47], pero el referirnos a ellas puede ser una forma útil para conducirnos a lo que yo considero un planteamiento más histórico.

La tesis de Burnet-Taylor consistía en que todo lo que en un diálogo de Platón se pusiera en boca de Sócrates, debería considerarse que era lo que Sócrates había dicho, substancialmente, en su vida. Si esto fuera verdad, mucho de lo que durante siglos se ha considerado como la contribución más característica de Platón a la filosofía, no sería suyo en absoluto, sino solamente una reproducción de la voz de su amo. Esto se aplica en particular a la famosa «Teoría de las Ideas», que está expuesta por boca de Sócrates en algunos de los mayores diálogos de Platón como el *Fedón* y la *República*. Sobre esto, Taylor escribió (*Socrates*, pág. 162):

> Por mi parte, siento lo mismo que Burnet: que es inconcebible que ningún pensador introdujera una doctrina eminentemente original suya, presentándola como algo que había sido familiar durante largo tiempo, a muchos contemporáneos aún vivos, que ciertamente leerían su obra y detectarían cualquier desfiguración.

El principal argumento para este punto de vista podría describirse como «el argumento de la propiedad ultrajada» [48], y su mayor apoyo reside en el *Fedón*, que intenta referir la conversación del último día de la vida de Sócrates, hasta el último y conmovedor momento en el que, rodeado de sus amigos más íntimos, bebió la cicuta. ¡Qué poco decoroso habría sido para Platón en cualquier momento, pero sobre todo al describir esta última escena solemne, desfigurar a Sócrates haciéndole responsable de una doctrina que, de hecho, era invención suya y que Sócrates no había enseñado en absoluto!

Este argumento se equivoca porque mira hacia atrás desde el presente, a todas la consecuencias de la teoría de Platón que, desde luego, han sido enormes. Pero no es el único acontecimiento en la historia de la filosofía y de la ciencia que se revela posteriormente haber sido un punto crucial, aunque en su momento fuera introducido naturalmente, casi inconscientemente, por su autor, a quien parecía sólo una consecuencia inevitable de cosas que habían

[47] Para una réplica eficaz a esto, ver el artículo de A. M. Adam en *CQ*, 1918.
[48] «Una ofensa al buen gusto y un ultraje a toda piedad natural», Burnet (*Phaedo*, pág. XII).

sido dichas anteriormente. Puede servirnos de ayuda considerar un caso paralelo. La «revolución copernicana» es ciertamente uno de esos puntos cruciales, aunque T. S. Kuhn ha escrito a propósito del *De revolutionibus* de Copérnico, en el que se anunciaba la hipótesis que iba a hacer época [49]:

> Es un texto *que provoca una revolución más que un texto revolucionario*... Una obra que provoca una revolución es *a la vez la culminación de una tradición anterior y la fuente de una nueva tradición futura*. En su conjunto, *De revolutionibus* se sitúa casi por completo dentro de la antigua tradición astronómica y cosmológica; aunque dentro de su marco, generalmente clásico, se pueden encontrar unas pocas novedades que cambiaron la dirección del pensamiento científico *por caminos imprevistos por su autor*.

En suma, la cuestión está así. Sócrates dijo que no se podían discutir cuestiones morales tales como de qué manera actuar justamente, o cuestiones estéticas tales como si una cosa es hermosa, a menos que previamente se haya decidido qué significan los conceptos de «justicia» y de «belleza». (Esto lo sabemos por Jenofonte y Aristóteles no menos que por Platón.) Mientras esos conceptos no se fijen, de tal forma que dispongamos de una norma en nuestras mentes a la que puedan referirse, no sabremos lo que estamos diciendo sobre ellos, y la discusión podría frustrarse porque las partes están asignando significados diferentes a las mismas palabras. Si esto es así, dice Platón, entonces debemos creer que cosas tales como justicia o belleza existen realmente, porque de otro modo ¿de qué serviría intentar definirlas? No es bueno buscar una norma universal si es sólo imaginaria. En consecuencia, pensó la existencia de una Forma o «Idea» (en griego *eîdos* o *idéa*) de éstos y otros conceptos, que no fuera un *mero* concepto existente en nuestras mentes, sino que tuviera una naturaleza inmutable, independiente de lo que los seres humanos pudieran pensar acerca de ella. Éste es el famoso *chōrismós*, o afirmación de la existencia *separada* de las Ideas, es decir, separada tanto de los ejemplos particulares que hay de ellas en el mundo, como de nuestros pensamientos acerca de ellas; y la creencia en tales formas que existen independientemente, constituye lo que se conoce como «La teoría platónica de las Ideas». Aristóteles confirma que surgió a partir de la exigencia socrática de definiciones, y que por esa vía fue mucho más allá.

Los filósofos posteriores, desde su inmediato discípulo Aristóteles en adelante, vieron esta teoría como una nueva concepción de la realidad, y la discusión de ella con sus colegas en la Academia puso de manifiesto, incluso para el mismo Platón, serias dificultades. Aunque estoy seguro de que a sus ojos

[49] *The Copernican Revolution*, 134. He puesto en cursiva las palabras que me parecen particularmente significativas para nuestro presente propósito. Cf., también, lo que se dice sobre la relación entre las formas platónicas y las socráticas *infra*, pág. 419.

esta teoría parecería que no constituía más que la obvia y la única posible defensa de la enseñanza de Sócrates, y que lo único que hacía era formular abiertamente lo que ya estaba implícito. «Antes de que puedas saber que una cosa es bella, debes ser capaz de decir qué es la belleza.» No debió de pasar mucho tiempo antes de que alguien hiciera la pregunta pertinente: «Sí, Sócrates, pero ¿nos estás pidiendo que definamos lo que es real, o no? Porque si la belleza, la justicia y cosas así son solamente creaciones de nuestra imaginación, seguramente nos estás haciendo perder el tiempo.» Y al intentar responder a esta pregunta en un sentido más favorable a Sócrates que a Gorgias, ¿cómo pudo pensar Platón que estaba actuando por otros motivos que los de piedad, y cómo pudo haber dudado de poner la necesaria defensa de la doctrina socrática más que en boca del propio Sócrates?

Consecuentemente, lo que a los ojos de Platón justificaba el poner una determinada doctrina en boca de Sócrates no era el que la doctrina *tel quel,* en su forma completa, hubiera sido enseñada por Sócrates, sino el que a Platón le parecía que se basaba en una de las convicciones fundamentales de Sócrates, y constituía una legítima proyección, explicación y defensa de ella. Este criterio puede ayudarnos para abordar algunas otras creencias de Sócrates. ¿Creyó, por ejemplo, en la inmortalidad del alma? Muchos especialistas han pensado que en la *Apología,* Platón le hace hablar como un agnóstico en este punto, pero que en el *Fedón* la afirma de manera inequívoca y ofrece una serie de pruebas elaboradas y altamente metafísicas que implica las doctrinas de las formas transcendentales, de la reencarnación, y del conocimiento como recuerdo de verdades aprendidas en el otro mundo. Y tampoco es ni impropio ni inverosímil que Platón hubiera añadido estas pruebas por su propia cuenta, sacándolas de su otra gran fuente de inspiración, la filosofía pitagórica, *supuesto que Sócrates estuviera convencido, en principio, de la inmortalidad.* Si no lo estaba, debemos convenir con Burnet y Taylor, que habría sido impensable que Platón se la hubiera atribuido al relatar las últimas horas de su vida. Pero si Platón estaba cierto de que Sócrates moría creyendo que su alma —su verdadero yo— iba a sobrevivir a la muerte de su cuerpo, era natural y adecuado que le hiciera defender esa fe del modo que a él, Platón, le parecía más convincente. Aquí de nuevo, la idea de la *República* de los filósofos-reyes, con toda la infraestructura psicológica, epistemológica y ontológica que subyace a ella, va sin duda más allá de todo lo que Sócrates haya dicho, y desarrolla su enseñanza en una línea peculiarmente platónica; pero tiene su base en la firme convicción de Sócrates, que predicó oportuna e importunamente, de que en política no había sitio para los aficionados, porque el gobierno era una *téchnē* y dependía de un conocimiento experto, lo mismo que la arquitectura, la construcción de barcos, la fabricación de calzado o cualquier otro arte.

La cuestión en general está bien planteada por Stenzel en su artículo sobre Sócrates en la *RE.* Escribe, por ejemplo (867): «En mi opinión, la cuestión decisiva aquí no es '¿qué introdujo Platón de nuevo?', sino '¿qué rasgo, qué

opinión, qué tendencia de Sócrates le dio el derecho objetivo (o al menos subjetivo) de acentuar una característica en esta o aquella dirección, en orden a producir una línea ya iniciada?'» El ejemplo que propone el propio Stenzel (872) de un caso en el que puede detectarse la línea divisoria entre Sócrates y Platón es el de la naturaleza e influencia de la bondad, tema constante de las conversaciones de Sócrates, que Platón extrapoló y trató de elevarlo a un plano teorético como el más alto objeto de conocimiento. Al comparar *Menón* 87e y 88a-b (donde se identifican la bondad, el provecho práctico y las buenas costumbres), con la introducción de la forma de la bondad en el *Fedón* (76d) y la bondad como «el más alto objeto de conocimiento» en la *República* 504d sigs., pone de relieve cómo la doctrina platónica se desarrolló a partir de la insistencia de Sócrates sobre la equiparación de lo bueno con lo útil o provechoso (ὠφέλιμον) y la de virtud con conocimiento. Estos temas, podríamos añadir una vez más, son conocidos como socráticos por Jenofonte y Aristóteles, así como por Platón [50].

Añadiré aquí solamente el hecho cronológico de que Platón nació en el 427. No sabemos cuándo se encontró por primera vez con Sócrates [51], pero si hubiera sido a sus dieciocho años, podría haberle conocido durante diez años aproximadamente, y sólo cuando Sócrates había cumplido ya los sesenta. Hay que admitir, en consecuencia, con Diès (*Autour de P.*, pág. 170), que «Platon a donc, en somme, peu vu de la vie de Socrate». Pero, como sigue diciendo Diès, Sócrates habría hablado de sus años anteriores a sus jóvenes amigos, y muchos otros satisfarían la indiscutible curiosidad de Platón sobre ellos, especialmente sus parientes mayores Cármides y Critias.

4. Aristóteles [52]

A diferencia de Platón, de Jenofonte y de Aristófanes, Aristóteles, cuya fecha de nacimiento es el 384, no disfruto ya de una relación personal con Sócrates. Tuvo, sin embargo, la inestimable ventaja de haber trabajado durante veinte años en la Academia bajo la dirección de Platón, que debió de haberle dado una oportunidad única para conocer precisamente lo que queremos saber

[50] De los cientos de artículos y libros que hay sobre esto, yo sugeriría, como suplemento a este breve ensayo, a Diès, *Autour de P.*, lib. II, cap. 2 («Le Socrate de Platon»); Ritter, *Sokrates* (en especial, las págs. 48 y sigs.); Stenzel, en *RE*, 2. Reihe, V. Halbb., cols. 865 y sigs.; y De Strycker, en *Mél. Grégoire*, vol. II, págs. 199-230. Notar especialmente en el espléndido artículo de De Strycker, sus cuatro criterios para decidir si un determinado pasaje de Platón es históricamente socrático o no.

[51] Según Diógenes Laercio (III, 6), se hizo «oyente» suyo a los veiente años.

[52] Los textos de Aristóteles referentes a Sócrates están convenientemente recogidos en Th. Deman, *Le témoignage d'A. sur Socrate*.

por encima de todo: la relación entre las filosofías de Sócrates y de Platón. Jenofonte recogió cuidadosamente, de su propia memoria y de otras fuentes, recuerdos de Sócrates y sus conversaciones, y los utilizó, según su mejor entender y a su manera, a veces un tanto torpe y trivial, para construir una defensa de su vida y de su ejemplo. Platón ofrece una serie de obras maestras filosóficas y literarias, los dramáticos diálogos en los que no es fácil distinguir lo que se debe a Sócrates mismo, lo que ha sido transformado por la excepcional maestría del escritor, y lo que es el resultado de las propias reflexiones de Platón sobre las consecuencias del pensamiento de su maestro y su afán de defenderle contra las críticas. Aristóteles, cuyo interés es puramente filosófico, nos dice en unas pocas vigorosas frases dónde, en su opinión, termina el pensamiento de Sócrates y dónde comienza el de Platón. Si alguien debió de saberlo, ése fue él, y su contribución al problema es inestimable. No es mi intención intentar guiar al lector a través del intrincado laberinto de opiniones encontradas que se han formulado a este propósito, pero podría ahorrar discusiones, si me permito presentar una o dos citas con las que querría identificarme, en tanto que son las que han dicho las cosas más obvias y más sensatas [53].

Sir David Ross ha expresado sus opiniones en la introducción a su edición de la *Metafísica* de Aristóteles, págs. XXXIII-XLV, y en su discurso presidencial a la Classical Association en 1933 (*The Problem of Socrates*). Ambos, la introducción y el discurso, deberían leerse en su totalidad, pero lo que sigue es una cita del último:

> ¿Podemos suponer seriamente que en veinte años de pertenencia a la escuela [*sc.* de Platón] no aprendería mucho de Platón o de los miembros más antiguos de ella sobre el origen de la teoría de las ideas, de la misma forma que aprendió mucho acerca de las últimas opiniones de Platón que no aparecen en ningún lugar de los diálogos [54]? Es altamente improbable. Y tenemos datos directos de que no es verdad. En primer lugar, no pudo saber por los diálogos que Crátilo había sido el primer maestro de Platón; no hay nada

---

[53] Con Aristóteles, como con cualquier otra fuente, la opinión erudita ha oscilado de un extremo al otro. O es independiente, tanto de Platón como de Jenofonte, y es la única fuente para el Sócrates real (Joël); o depende de Platón, cuyos diálogos no tienen valor histórico, hasta el punto de que la única fuente histórica es Jenofonte (Döring); o depende tanto de Platón como de Jenofonte y, en consecuencia, se le puede omitir (Taylor y Maier). Deman (*Témoignage d'Ar.*, págs. 11-21) ofrece un resumen de anteriores especialistas, que podrá ahorrar al lector el perderse en un embrollo de argumentos tediosos y con frecuencia perversos. Me sorprende que un crítico tan comprensivo como Ritter (*Sokr.*, págs. 46 y sig.) se haya dejado seducir por Taylor y por Maier hasta dejar a Aristóteles fuera de su valoración como fuente.

[54] También aprendió algo sobre la diferencia entre el estilo y la forma de hablar de Platón y de Sócrates. No fue de Platón ni de Jenofonte, sino de algún otro *lógos* socrático, si es que no fue más directamente aún, de donde conoció el estagirita la réplica de Aristipo cuando Platón se expresaba de una forma que a él le parecía demasiado presuntuosa: «Nuestro amigo Sócrates nunca hablaría de esa manera» (*Ret.* 1398b31).

en el *Crátilo* ni en ningún otro lugar, en el que Platón lo sugiera [55]. Y, lo que es más importante, la afirmación de que fue Platón y no Sócrates quien «separó» los universales y los llamó Ideas, manifiesta que no tomaba literalmente los muchos pasajes de los diálogos en los que Sócrates aparece realizando ambas cosas. ¿No tenemos que deducir que tradicionalmente se daba por supuesto ese asunto en la escuela, y no era de sobra conocido que los diálogos eran un método escogido por Platón para exponer sus propias ideas y no estudios biográficos?... Que Aristóteles atribuyera a Platón y no a Sócrates la introducción de la teoría de las Ideas, se confirma —aunque esa confirmación es superflua— por el conocido pasaje de la *Ética* en el que confiesa su resistencia a atacar la teoría por haber sido propuesta por sus amigos. ¿Habría hablado así de Sócrates, que había muerto quince años antes de que él naciera? [56].

G. C. Field, refiriéndose a la influencia de Sócrates sobre Platón (*CQ,* 1923, págs. 113 y sig.), escribe:

En sus veinte años de vinculación a Platón, Aristóteles tuvo que haber tenido constantes relaciones personales con él y con otros que lo conocían. Es realmente imposible suponer que Aristóteles se viera obligado meramente a conjeturar o a leer las obras de Platón cuando quería saber algo sobre él. Al menos durante veinte años de su vida tuvo fuentes de información mucho más directas y ciertas que todo eso.

En su compilación de datos de Aristóteles, Th. Deman escribe (*Témoignage,* pág. 106):

No hay ninguna razón para acusar a Aristóteles de inexactitud. Es a nosotros a quienes corresponde descubrir sus métodos y utilizar sus testimonios de forma que concuerden con nuestras exigencias históricas.

El significado de la última cita es éste: se puede suponer normalmente que Aristóteles comunica la esencia de uno de sus predecesores en filosofía, tal como a él le parecía, en los términos más concisos y más sencillos. Esto es muy valioso sobre todo si se compara con las exposiciones de Jenofonte, prolijas y escasamente filosóficas, que revolotean de tema en tema «según sople el viento de la argumentación» (*Rep.* 394d). Pero los términos en los que las expone él son los suyos: explica ideas antiguas con su vocabulario más avanzado y más analítico. Esto podría parecernos un procedimiento no muy histórico

---

[55] Gigon, en *Mus. Helv.*, 1959, pág. 187, sugiere que aquí, la fuente de Aristóteles fue Esquines.

[56] *Class. Ass. Proc.*, 1933, págs. 18 y sig., apoyado por Diès, *Autour de P.*, págs. 210-18, y Robin, en *REG,* pág. 1916. Como dice Ross, su alegato es lo bastante fuerte sin la referencia final a *É.N.* 1096a11 sigs., como para que un crítico capcioso pueda objetar que Aristóteles podría haber dicho la misma cosa (διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη), aun cuando Platón hubiera tomado la teoría de Sócrates y la hubiera propagado en sus escritos.

(aunque todavía frecuente entre los filósofos hoy día), pero si nos guiamos por nuestro conocimiento de su filosofía y de su terminología podemos ser indulgentes con él (no en vano tenemos material aristotélico suficiente como para llenar veinte volúmenes en su traducción), y sus juicios puramente filosóficos constituirán un suplemento inestimable a los documentos más personales de Jenofonte y de Platón. Dice, por ejemplo, que Sócrates, cuando Platón entró en contacto con él, no se ocupaba en absoluto de filosofía natural sino únicamente de ética, y que tuvo gran influencia en el giro de toda la corriente filosófica en esa dirección; que su método consistía en buscar el universal y en preguntar las definiciones, pero que él no «separó» los universales: fue Platón quien supuso que el objeto de una definición debía existir aparte de sus ejemplificaciones en forma sensible. En la búsqueda socrática de los universales, Aristóteles vio el germen de un método lógico, y estando él mismo, a diferencia de Sócrates, muy interesado en la lógica por sí misma, atribuyó este mérito a Sócrates cuando dijo que podíamos justamente atribuirle dos cosas: el argumento inductivo y la definición general. Sócrates, que tenía otros objetivos en su intención, sin duda se habría sorprendido de oír eso en semejantes términos, pero Aristóteles ha puesto de manifiesto una gran perspicacia al captar el significado histórico del método socrático [57].

Aristóteles no tuvo un interés personal por Sócrates. Ponderó su pensamiento lo más desapasionadamente que pudo, porque su propósito era, como con todos sus predecesores, estudiar sus ideas y contrastarlas con la piedra de toque de sus propios presupuestos filosóficos, en orden a descubrir hasta qué punto habían contribuido al progreso de la filosofía y podían aún ser útiles para ser incorporadas a un sistema nuevo, y en qué medida deberían ser descartadas como erróneas. No existe un componente emocional, como sí lo había para Platón y Jenofonte, que estaban claramente comprometidos con la defensa de la memoria de su amigo, «el hombre más justo de su tiempo», y como lo estaba el propio Aristóteles en sus relaciones con Platón. (Esta tensión emocional cristalizó en el último párrafo de *É.N.* 1096a16, *amicus Plato, sed magis amica veritas,* y era absolutamente auténtica.) Con Sócrates pudo mostrarse siempre frío y crítico, como en su breve y aplastante comentario sobre la doctrina de que nadie obra mal si no es por ignorancia: está «en abierta contradicción con la experiencia».

Para su conocimiento de Sócrates disponía, por supuesto, de los escritos de Platón, Jenofonte [58], Antístenes, Esquines y otros socráticos, y de las «lla-

[57] Ver las demás citas de Ross, *infra,* pág. 407.

[58] *Ét. Eud.* 1235a35-b2 reproduce bastante fielmente *Mem.* I, 2, 54. Sin embargo, cuando Taylor afirma que *Ret.* 1393b4 sigs., por referirse a la desaprobación de Sócrates de la designación o elección por sorteo, ya que concedía el poder al ignorante, muestra una clara dependencia de *Mem.* I, 2, 9, no sabe lo que dice. Ver Deman, págs. 58 y sig. Jöel (*E. u. X. S.*, págs. 206-10), aunque algo inclinado a ver los contrastes demasiado fuertes, en blanco y negro, ha demostrado

madas opiniones no escritas» de Platón, a las que se refiere en determinado lugar [59]. Ante todo disponía de los primeros diálogos platónicos y de la instrucción personal de Platón mismo. Llegó a Atenas a la temprana edad de diecisiete años porque la fama de Platón había llegado hasta su tierra del norte. Como sucedió que en ese momento Platón se había ido a Sicilia, pero los diálogos ya estaban escritos, nada más natural que el entusiasta joven se preparara con su lectura para el regreso del gran hombre. Que lo hizo así, se ve confirmado por el hecho de que no podía encontrar mejor inspiración para sus primeros esfuerzos en la escritura. La muerte de su amigo Eudemo le dispuso a componer un diálogo sobre la inmortalidad en la línea del *Fedón,* y la figura central de su *Nērinthos* era un campesino a quien había impresionado tanto la lectura del *Gorgias,* que abandonó sus campos y sus viñas para dedicar su alma a Platón. En este Aristóteles había probablemente restos de la Academia, que hacia el 367 y bajo la dirección de Platón, se hallaba sumergida en las dificultades ontológicas y epistemológicas que había provocado la teoría de las formas transcendentes, y tendía cada vez más hacia soluciones matemáticas de los problemas filosóficos. Se puede sentir una cierta simpatía por el joven, que en su madurez expresaba su pesar porque «para los modernos, la filosofía se ha convertido en matemáticas» (*Metaf.* 992a32), si en ese momento encontró sus discusiones algo difíciles de seguir y se volvió con alivio hacia los temas más socráticos de la ética y la inmortalidad tal como están tratados en esos diálogos. Pero si como filósofo Platón había dejado atrás a Sócrates, podemos estar seguros de que no le había olvidado como la mayor y más singular influencia de su vida, ni se habría resistido a responder a las grandes preguntas de su neófito más reciente.

5. La comedia

Seguramente el lugar menos indicado que pudiera pensarse para buscar información seria sobre un filósofo, sería la comedia ateniense del siglo v, con sus divertidos temas cotidianos, su abundancia de chistes verdes y sus grotescos disfraces fálicos. Pero aunque su objetivo fuera ciertamente hacer reír, muchas características de las obras se debían a que habían surgido del origen ritual

de una forma bastante concluyente que, en general, el Sócrates de Aristóteles no debe nada al de Jenofonte.

[59] En *Fís.* 209b13, dice que la descripción que hace Platón del «receptáculo del ser» en el *Timeo,* difiere del de ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν. Ross (*Metaph.*, vol. I, pág. XXXV) dice que recurrió a ellas a causa de su conocimiento tanto de Sócrates como de Platón, pero es más probable que contuvieran las últimas doctrinas de Platón, formadas en una época en la que sus intereses se habían apartado sensiblemente de los de Sócrates, y que no tendrían mucho que decir acerca de Sócrates mismo. De la descripción de Aristóteles se deduce que no debieron de escribirse nunca, sino que más bien se trataba de notas no publicadas para uso intraescolar.

de la comedia y representaban una tradición ante la cual el poeta no era libre de suprimirla [60]. Dentro de este marco, dirigía sus críticas contra los hábitos y costumbres de la época y contra determinados individuos a los que censuraba. Este fenómeno no tiene un equivalente moderno, a pesar de que sea bastante familiar la crítica seria por medios cómicos en la sátira y en la caricatura política.

Aristófanes es el único comediógrafo de la época del que conservamos todavía obras completas, pero no fue el único en reírse de Sócrates, a quien evidentemente se consideraba un buen tema. Tenemos conocimiento de que había sido mencionado por otros cuatro escritores de la Antigua Comedia: Calias, Amipsias, Éupolis y Teleclides, de los cuales al menos Amipsias lo sacó personalmente a escena. También Aristófanes hace una referencia a él de paso, aparte de las que hace en las *Nubes*. Y no todas las alusiones eran desfavorables. Amipsias, en el *Kónnos* dice que, aparte de ser ridículo, de andar hambriento, de no llevar vestidos decentes y de «haber nacido para fastidiar a los zapateros» (ya que nunca usaba zapatos), tenía grandes facultades de resistencia [61] y nunca se inclinó ante la adulación. Éupolis habló de él como de un hombre que nunca supo ni le preocupó de dónde habría de venir su próxima comida. Aparte de todo esto, está representado como mugriento (literalmente «sin lavar»), ladrón, y como un hablador interminable que se entregaba a sutilezas dialécticas que hacían perder el tiempo. Su nombre estaba, naturalmente, vinculado al de Eurípides, en la insinuación de que Sócrates le escribía sus obras. Calias habló de uno que había llegado bajo su influencia a adquirir un «porte solemne y arrogante» [62]. El *Kónnos* de Amipsias llamaba a los Sofistas *phrontistái* (pensadores) y Sócrates fue apodado *phrontistḗs*, y en Aristófanes regenta un *phrontistḗrion* o taller de pensar [63].

[60] El cap. 4 del *Aristophanes* de Murray ofrece un buen informe del papel que jugaron los elementos tradicionales.

[61] καρτερικός; Jenofonte usa la misma palabra, *Mem.* I, 2, 1. El único manto viejo de Sócrates (τρίβων, no χλαῖνα) era prototípico. Cf. Platón, *Prot.* 335d, *Simp.* 219b. Llegó a ser una especie de uniforme para los filósofos ascetas, en especial para los cínicos, que proclamaban seguir el modelo de Sócrates. (D.L., II, 28, al citar estos versos, no dice de qué obra de Amipsias provienen, pero coincido con todos los especialistas desde Meineke (*CGF*, vol. I, pág. 203), en que *Kónnos* es con mucho la más verosímil.)

[62] Calias, *ap.* D.L., II, 18. El verso τί δὴ σὺ σεμνὴ καὶ φρονεῖς οὕτω μέγα; seguramente está tomado de una tragedia. Cf. Eur., *Alc.* 773 οὗτος, τί σεμνὸν καὶ πεφροντικὸς βλέπεις; otras referencias a Amipsias se encuentran en D.L., II, 28 (pobreza y resistencia), en Éupolis, Kock, vol. I, pág. 251 (pobreza y locuacidad), en Aristófanes, *Aves* 1282 (asociado con cabello largo, hambre y suciedad), 1553 (sin lavar, cf. *Nubes* 837), *Ranas* 1491 (pérdida de tiempo en disputas sofísticas; las palabras Σωκράτει παρακαθήμενον λαλεῖν recuerdan una de las críticas de Calicles en Platón, *Gorg.* 485d).

[63] Ateneo (218c), al discutir las fechas de la estancia de Protágoras en Atenas, dice que Amipsias, en el *Kónnos*, οὐ καταριθμεῖ αὐτὸν ἐν τῷ σοφιστῶν χορῷ. Esto fue considerado durante mucho tiempo (y todavía lo es por muchos) como una prueba de que el coro del *Kónnos* estaba

Sin embargo, la fuente principal sobre Sócrates son las *Nubes* de Aristófanes, en las que es la figura principal [64]. Al igual que las demás fuentes de información sobre Sócrates, ha suscitado las más diversas opiniones. Según algunos, manifiesta «un odio apasionado» (Ritter); Aristófanes ha amontonado sobre la cabeza de Sócrates «todo lo que sabía de los Sofistas que fuera odioso e irracional» (Zeller). Pero también exonera a Sócrates cuidadosamente de la enseñanza inmoral de los Sofistas: su aspirante a discípulo se le presenta *esperando* aprender cómo engañar, y en esto se ve animado por el coro, pero de hecho Sócrates sólo le enseña toda suerte de cosas extramundanas y nada prácticas. Sócrates no es responsable de lo que dice el Saber Injusto, y no se le acusa de nada peor que de perder el tiempo hablando, y de argumentos refinados (Gelzer). Desde una diferente perspectiva se nos dice, por una parte, que Aristófanes dirigía sus flechas contra tendencias generales de la época: el belicismo *(Acarnienses),* la poesía moderna *(Ranas),* o las ideas pedagógicas subversivas *(Nubes).* Por razones de la acción dramática, éstas debían encarnarse en un individuo concreto, pero los elementos de ataque personal estaban subordinados a la intención general, y nadie esperaría ver en la víctima escogida más que un parecido muy vago. Sócrates en las *Nubes* es, «en efecto, el principio abstracto del mal». Esto, según Cornford, que arguye que a los personajes, aunque llevaran nombres históricos, se les obligaba a llevar alguna de la serie de máscaras convencionales y que eran «acoplados a los rasgos tradicionales de esas máscaras, con el sacrificio casi total del retrato realista». Las máscaras representaban una limitada galería de tipos —el soldado jactancioso, el doctor erudito (éstos tenían ya una larga historia), el cocinero, el parásito—, los cuales, en una obra determinada, iban unidos al nombre de un conocido contemporáneo, Lámaco o Sócrates, Eurípides o Cleonte. En el caso de Sócrates, «todo lo que tenía que hacer y decir, era notablemente extraño a la naturaleza y los propósitos del filósofo real». La comparación más adecuada es la

---

formado por φροντισταί, pero Rogers (*Clouds,* págs. XXXV y sig.) hace tiempo que señaló la absoluta imposibilidad de un coro cómico compuesto por veinticuatro individuos conocidos o por un hombre como Protágoras, representado no por un actor sino por un miembro del coro. (Dover, *Clouds,* págs. L-LI, no parece pensar que haya tales imposibilidades.) La palabra, obviamente, tenía su significado general, semi-humorístico, de un coro, tropa o compañía, como en Platón, *Prot.* 315b, *Teet.* 173b, y en otros lugares, y la explicación consiste en que, en algún momento, o momentos, de la obra, se nombraba a los Sofistas residentes entonces en Atenas, y Protágoras no estaba en la lista. El *Kónnos* ganó el segundo premio en el 423, cuando las *Nubes* (primera versión) quedó el tercero, y, como acabo de decir, presentaba al propio Sócrates. Cono, según Platón (*Eutid.* 272c y 275d, *Menéx.* 235e), enseñó música a Sócrates.

Sócrates es ὁ φροντιστής en *Nubes* 266, y en Jen., *Banqu.* 6, 6 (ἆρα σύ, ὦ Σ., ὁ φροντιστὴς ἐπικαλούμενος;). En *Mem.* IV, 7, 6 se usa con una intención obviamente apologética. Cf. Platón, *Apol.* 18b.

[64] A la edición de K. J. Dover, publicada recientemente (1968), de esta obra, no tuve acceso hasta que estaba ya a punto de entregar mi manuscrito a la imprenta. En consecuencia, lo único que he podido hacer es añadir una nota aquí y allí refiriéndome a ella.

del Falstaff de Shakespeare, y su relación con el verdadero Sir John Falstaff, el «magnífico caballero», de quien Fuller escribió que «el defenderle como valiente con muchos argumentos es defender que el sol es brillante»[65]. En una conferencia, Cornford estableció una vez un paralelo más divertido:

> En una de las obras de Mr. Shaw hay un profesor de griego que, en momentos de entusiasmo, cita su propia traducción de Eurípides. Se le puede identificar con un amigo personal del autor, muy conocido por sus opiniones pacíficas y racionalistas, que después de la guerra se hizo miembro de la Asamblea de la Liga de Naciones. Algunos siglos después los críticos podrían argüir, sobre la base del *Major Barbara,* que este caballero tenía un pasado lamentablemente inconsistente con su manifiesto carácter. Antes de la guerra había sido director de una fábrica de armamentos y, antes todavía, miembro de una organización religiosa no convencional, que frecuentaba los barrios bajos de la ciudad para entregarse a ritos coribánticos[66].

Tenemos, por otra parte, a Taylor, para quien la vieja comedia «se dedicaba a parodias personales, no a satirizar sobre 'tipos' sociales generalizados... Una sátira con éxito debía fundarse en un hecho conocido, o que se creyera tal». Se trata, ciertamente, de una caricatura, pero «sería necio por nuestra parte no preguntarnos cuáles son los hechos reales que explican la caricatura, y si no podríamos identificarlos con los que aparecen, bajo un distinto punto de vista, en lo que nos cuentan Platón o Jenofonte» (*Socrates,* págs. 18 y sig.).

El último consejo de Taylor es seguramente sensato. Si podemos reconocer, incluso a través de los velos de la caricatura y de la sátira algunos de los rasgos que encontramos en los más serios informes sobre Sócrates ofrecidos por otros que habían tenido una relación personal con él, podemos considerar esto como una confirmación de su verosimilitud histórica, y tal vez sentirnos animados, con las debidas cautelas, a utilizar a Aristófanes como ampliación del conocimiento ya adquirido. Si por el contrario, parece que no hay nada de común entre ellos, será el poeta cómico, más que los otros, el que se sienta autorizado por su medio para llevarnos a un mundo de fantasía.

Hagamos, pues, en primer lugar, un resumen de la obra. Estrepsíades, un campesino obtuso e ignorante, se casa con una mujer aristocrática de gustos muy caros, que hace cómplice de sus extravagancias a su hijo Fidípides. Este

---

[65] Ver *Origin of Attic Comedy,* cap. 8, de Cornford. Que las máscaras en la antigua comedia representaran tipos más que retratos reales, no es de ningún modo verdadero. Cornford defendió enérgicamente que era así (*op. cit.,* págs. 169, n. 1, y 170), pero las razones a favor del retrato son más fuertes aún. Ver Schmid en *Philol.,* 1948, pág. 211, y la prueba en M. Biber, *RE,* artículo *Maske* (XXVIII. Halbb., col. 2087). Añadir también Dover, *Clouds,* pág. XXXIII y notas.

[66] Inédito. El nombre del profesor en cuestión se podrá encontrar en la guarda de *The Origin of Attic Comedy,* que está dedicado a él. Es una curiosa coincidencia que A. Diès (*Autour de P.,* pág. 160) diga de A. E. Taylor, que presenta a Sócrates como «le général d'une antique Armée du Salut».

joven elegante siente una pasión por los caballos que ha sumido a su padre en una profunda deuda. Incapaz de dormir pensando en sus acreedores, se acuerda de cierta gente que, si se les llenan las manos de plata, le enseñan a uno cómo burlar a un adversario, sea la propia causa justa o no. Ponen en las premisas dos *lógoi,* el fuerte y el débil, y el último de éstos puede ganar una causa injusta (112 sigs.). Todo el que haya tenido la paciencia de leer el presente volumen hasta aquí, reconocerá inmediatamente ese tipo —los profesores de retórica, digamos Protágoras (aunque no con toda justicia), o Gorgias o Polo. Pues no: a quien la gente tiene presente es a Sócrates y a su escuela, que combina una instrucción de ese género con extrañas teorías sobre los cielos. Si su hijo quisiera ir a la escuela con ellos, pronto sabría la manera de escapar de un acreedor. Fidípides se horroriza. ¿Cómo? ¿Juntarse con esa banda de parlanchines de caras pálidas y pies descalzos? Nunca podría mirar a los ojos a sus compañeros de equitación. Se niega en redondo. Por eso, no le queda otro remedio: el viejo tiene que ir él mismo, lento y desmemoriado como es, e intentar aprender la nueva y sutilísima lógica.

Llama a la puerta, y se sucede una escena cómica en la que los discípulos de Sócrates se muestran en diversas posturas indecorosas, mientras realizan sus investigaciones en geofísica, astronomía, geometría y geografía [67], y uno de ellos explica (con la advertencia previa de que se trata de misterios religiosos, que sólo le serán revelados si Estrepsíades se decide a unirse a los discípulos) cómo el Maestro aplica su brillante intelecto a cuestiones tales como la longitud del salto de una pulga, qué parte de un mosquito produce el zumbido, y, más prácticamente, cómo robar algo de cenar para la escuela (143-79). A Sócrates mismo se le ve suspendido de lo alto del escenario, en una canasta. Está contemplando el sol y otros fenómenos astronómicos, y ofrece una explicación científica de la necesidad que tiene la mente de elevarse por encima de los vapores húmedos de la tierra, y de mezclarse con su pariente el aire, si es que quiere pensar con claridad sobre las materias celestes [68]. Estrepsíades explica sus deseos y promete pagar bajo juramento, y consigue que Sócrates le reprenda por invocar a dioses no existentes y que le pregunte si quiere saber la verdad sobre la religión y frecuentar la compañía de «nuestras propias deidades», las Nubes. Él accede, y se le hace pasar por una parodia de ceremonia de iniciación, en la que Sócrates le promete que hará de él «un orador extraordinario, un muchacho despabilado y un tipo escurridizo» (260). Después, Sócrates reza al Aire, al Éter y a las Nubes, y las Nubes aparecen en forma de diosas. Son nubes genuinas, como ellas mismas aseguran en una de esas

---

[67] Algunos Sofistas ofrecían instrucción en las ciencias especiales, como las matemáticas y la astronomía. Cf. Platón, *Prot.* 318e, 315c, y *supra,* pág. 55.

[68] La afinidad de la *psychḗ* con el aire se remonta a Anaxímenes, pero la teoría la desarrollaba y popularizaba, en la época de las *Nubes,* Diógenes de Apolonia, con un énfasis particular en la conexión entre el aire puro y seco y el poder del pensamiento. Ver vol. II, pág. 374.

odas de auténtica poesía que de forma tan sorprendente irradia la bufonada de una comedia de Aristófanes, y Sócrates expone su papel de controladoras del tiempo, suplantadoras de Zeus, en la habitual jerga científica de vórtices, compresión y necesidad natural. Pero existen también, dice, como deidades protectoras de los Sofistas, que pueden otorgar ingenio y habilidad, destreza en el debate, trucos verbales y cosas parecidas (317 sig.). Para Aristófanes, la ciencia natural atea y las trampas poco honradas en los debates no eran sino dos aspectos de una misma cosa: la sofistería.

Las Nubes se dirigen con respeto a Sócrates, como al «gran sacerdote del más hermoso sinsentido», como a un «meteorosofista», en su estilo igual a Pródico [69], y prometen a través de él sus favores a Estrepsíades bajo condiciones: necesitará una buena memoria, inteligencia, dedicación y hábitos de austeridad y resistencia, y para conseguir con éxito el objetivo, de sobresalir en la acción, en el consejo y en el discurso, debe prepararse para soportar el frío y para dominar su apetito por la comida y la bebida, y para el ejercicio físico [70]. Una vez que ha declarado cumplir con todo eso y más, y renunciar a todos los dioses excepto al Caos, a las Nubes y a la Lengua, le prometen hacer de él el mejor orador de toda Grecia, cuyas palabras han de llevar la luz a la Asamblea más que las de ningún otro (432) [71]. Pero sus objetivos son mucho más parcos: sólo pretende que le enseñen cómo hacer que los fallos de la justicia se tornen en su favor y cómo burlar a sus acreedores. Elogiando su espíritu, le prometen eso y mucho más. Por medio de su enseñanza se hará famoso y rico, porque los hombres se agolparán a sus puertas para aprender los secretos de su éxito. Luego se lo entregan a Sócrates, a quien describen como su sacerdote o ministro (πρόσπολος, 436), para que siga sus huellas, y los dos se retiran juntos al interior santo del *phrontistērion.*

Después de haberse ido, regresan, y Sócrates jura por todos los dioses del panteón científico que nunca se había encontrado con un alumno más desespe-

[69] Aun aceptando la interpretación de Dover de que se trata aquí de una broma (*Clouds*, págs. LV y sig.), que no me parece cierta, sigue en pie el hecho de que se refiere a Sócrates como a un μετεωροσοφιστής.

[70] 412 sigs. Este último no era, ciertamente, un rasgo genuinamente socrático, pero la precaria condición física de sus discípulos parece haber sido considerada como materia apta para una broma. Son pálidas criaturas que no soportan el aire libre (103, 198 sig.). El origen de la broma parece que fue su fanático seguidor Querefonte, notable por su aspecto demacrado. Se le menciona en el *v.* 104, se le llama «medio muerto» en el 504, y se le apodaba «el murciélago» (*Aves* 1296, 1564). El παρὰ προσδοκίαν es eficaz, y (*pace*, Merry, *ad loc.*) estropeado por el κἀδηφαγίας de D.L., II, 27, es una débil repetición de ἀριστᾶν. Según Jenofonte (*Mem.* I, 2, 4), Sócrates desaprobaba su *sobre*-esfuerzo; se debería hacer tanto ejercicio como fuera agradable para el alma. Rogers sugirió que los γιμνάσια podían mencionarse como lugares a los que se acudía con propósitos ociosos o inmorales, H. Reynen en *Hermes*, 1967, págs. 314 y sig. ha recogido pasajes que ilustran la conexión entre la pederastia y la palestra.

[71] Esto alude a la profesión de Protágoras de ὅπως τὰ τῆς πόλεως δυνατώτατος ἂν εἴη καὶ πράττειν καὶ λέγειν (*Prot.* 319a, *supra*, pág. 48).

radamente estúpido y olvidadizo. Pero le dará otra oportunidad. En la escena siguiente, intenta instruirlo en las disciplinas más teóricas de la enseñanza sofística, de las que ya hemos visto algo —poesía, metro, ritmo, y las reglas del género gramatical [72]. Cuando Estrepsíades protesta que no es eso lo que él ha venido a aprender sino el «Saber Injusto», se le dice que todo eso es una propedéutica necesaria (658). Sócrates condesciende hasta ponerle a pensar por sí mismo algo relevante para sus propios negocios (695), y lo somete a crítica, añadiendo un pequeño consejo sobre el método: «Deja a tu sutil pensamiento que vuele libre, que analice la cuestión punto por punto, dividiéndola correctamente y examinándola, y si alguno de tus pensamientos te defrauda, déjalo y sigue, y luego vuelve otra vez a él, velo moviendo y sopésalo bien» (740 sigs.). La primera idea del viejo (que incluía conseguir una maga y hacer bajar a la luna, de forma que el fin de mes, cuando vencían los pagos, no llegara nunca) impresiona de tal manera a Sócrates, que accede a proponerle problemas financieros específicos, y le da como alumno el siguiente consejo: «no debes mantener tu mente atada a ti mismo [73], sino dejarla volar como un abejorro atado por la pata a un hilo» (762). No obstante, tras otro intento más feliz, propone una solución (el suicidio) que ni a Sócrates le repugna, y después de nuevas muestras de incapacidad, lo da por preparado. Por consejo del coro, Estrepsíades hace otro intento para meter en vereda a Fidípides, deslumbrándolo con su nuevo aprendizaje sobre la no existencia de los dioses y sobre la importancia de distinguir los nombres masculinos y femeninos de los animales. Finalmente se lo envía a Sócrates, y le ruega que le enseñe el Saber Justo y el Injusto —o al menos el último—. Sócrates le responde que Fidípides aprenderá «directamente de los Saberes»; que él no estará presente [74].

Entran los *Lógoi* Justo e Injusto (también conocidos en términos de Protágoras como el más fuerte y el más débil). Tienen un escarceo preliminar. No existe la Justicia, dice el Injusto. ¿Dónde se la puede encontrar? «Entre los

[72] Ver *supra*, especialmente, págs. 204-205, 219 (Protágoras). Hipias enseñó περὶ ῥυθμῶν (Platón, *Hip. May.* 285d).

[73] Esto posiblemente no signifique, como a algunos críticos les gustaría (*e.g.*, Murray, *Aristoph.*, pág. 96), que Sócrates esté diciendo a Estrepsíades que olvide sus problemas monetarios y fije su mente en cuestiones más altas. Sus propias instrucciones fueron ἐκφρόντισόν τι τῶν σεαυτοῦ πραγμάτων, y acaba de plantearle el problema específico de cómo arreglárselas en un proceso por daños de cinco talentos.

[74] La ausencia de Sócrates no implica, como se ha sugerido, que se desentendiera del ἄδικος λόγος. Si se tiene presente la idea de presentar en el escenario argumentos personificados, la práctica teatral de la época hacía imposible que él permaneciera, ya que el mismo actor tenía que hacer el papel de uno de los *Logoi* (Dover, pág. LXVII). La teoría de que el poeta quería exonerar a Sócrates de la inmoralidad del *Lógos* Injusto es forzada. Es Sócrates el que «conserva los *Lógoi* en las premisas», y es él el que, personalmente, remite a Fidípides a su padre, en la seguridad de que ha aprendido bien su lección y de que puede conseguir una absolución, por clara que sea la culpa. Estrepsíades no se hace ilusiones. Cuando la nueva moralidad de su hijo recae sobre él mismo, le maldice «junto con Sócrates y el peor *Lógos*».

dioses», replica el Justo, a lo que el Injusto le responde con la clásica referencia a Zeus y su comportamiento poco filial con su padre. El coro interviene y los persuade de que establezcan un debate formal (reminiscencia del diálogo entre la Virtud y la Maldad ante Heracles, en la fábula de Pródico), con la tutela de Fidípides como premio al ganador. Primero habla el Justo y recomienda la «antigua educación», cuando a los muchachos se les enseñaba a ser vistos y no oídos, a caminar en grupos bien ordenados y en silencio, a ir sin abrigo hiciera el tiempo que hiciera, a tener buenos modales, a ser deferentes con sus mayores, y a entrenarse duramente para triunfar en el atletismo. Semejante educación produjo los héroes que triunfaron en Maratón. Éste es, por supuesto, el saber «justo» y, a la vez, el argumento «más fuerte», pero el Saber Injusto replica que, aunque se le considere como el argumento «más débil» (simplemente por haber enseñado cómo refutar las viejas normas, lo cual le había supuesto una fortuna), le batirá fácilmente. Por lo que se refiere a los baños calientes, puede invocar a Heracles, el más fuerte y el mejor de todos los héroes [75]. La falta de castidad no sólo es agradable sino que además Zeus la perdona [76]. Lo que interesa es seguir «las necesidades de la naturaleza» [77]. Y así prosigue hasta que el *Lógos* Justo se da por vencido. Los dos que se habían ido, Sócrates y Estrepsíades, entran de nuevo, y Sócrates pregunta al viejo si está satisfecho con lo que su hijo ha oído ya, o si quiere que le instruya él personalmente. Estrepsíades le ruega que se encargue de su hijo y que aguce su ingenio tanto para pequeños pleitos como para otros asuntos, y Sócrates le promete hacer de él «un cumplido Sofista» (1111) [78]. Un interludio coral representa el período de aprendizaje. Sócrates aparece de nuevo y asegura a Estrepsíades que la lección ha sido muy bien aprendida. En adelante, Estrepsíades ya no será condenado por ningún tribunal, aunque haya diez mil testigos de su falta. Recibe a Fidípides exultante de alegría, completamente seguro de que le enseñará algún truco para evitar el día del ajuste de cuentas. Entran en casa para celebrarlo con una cena, pero Estrepsíades tiene que salir de nuevo ante la llegada de los acreedores, a quienes trata de convencer con una maravillosa mezcla del «saber injusto», que Fidípides le había enseñado, junto con el resto de la nueva sabiduría que había aprendido de Sócrates, lo cual, en su opinión, era obviamente lo mismo, y debería producir un buen efecto. «¿Cómo podéis esperar que os pague si os habéis equivocado en vuestros géneros?» «¿Qué derecho tenéis a vuestro dinero si ignoráis por completo

---

[75] A las fuentes termales se las llamaba ordinariamente baños de Heracles, por la leyenda de que la primera de ellas brotó en las Termópilas para aliviarle después de uno de sus trabajos.

[76] Para un uso arbitrario de la mitología en ese tiempo, como excusa de las debilidades humanas, ver *supra*, págs. 226 y sig.

[77] Cf. Antifonte, *supra*, pág. 114.

[78] Dover defiende, *ad loc.*, que esta conversación tiene lugar entre Estrepsíades y el *Logos* Injusto, dado que al actor no le daría tiempo de cambiar sus vestidos y reaparecer como Sócrates.

las leyes que gobiernan la lluvia?» [79]. Que la filosofía natural y la astucia práctica no están de hecho desligadas, lo muestra con un argumento de analogía, aplicado según el método socrático de preguntas y respuestas (1286 sigs.): ¿Qué es el rédito? El crecimiento mensual de una suma de dinero. ¿Es acaso el mar más grande que el año pasado? No. Luego si el mar, con todos los ríos que desembocan en él, no crece, ¿qué razón puede haber para que el dinero crezca? [80].

Habiéndose librado de sus acreedores más a fuerza de golpes que por la persuasión de sus argumentos, Estrepsíades vuelve a entrar, pero al coro le queda todavía tiempo para profetizar un final desgraciado a su asunto, y Estrepsíades sale de nuevo gritando y lamentándose mientras Fidípides le golpea en la cabeza. Habían discutido a la mesa sobre el tono moral de los antiguos y de los modernos poetas, y Fidípides, armado con la Nueva Lógica, no tiene dificultad en probar que es justo que los hijos golpeen a sus padres. Y el que esto no sea un *nómos* no es ninguna objeción: él ha aprendido el escaso valor de los *nómoi* establecidos (1400), que no tienen más sanción que la persuasión humana, y que pueden cambiarse a voluntad (1421 sigs.). Podríamos tomar ejemplos del mundo animal [81]. El pobre viejo está casi convencido de que su trato es justo, cuando Fidípides intenta confortarle añadiendo que puede probar con la misma facilidad que es correcto golpear a su madre también. Ni siquiera todos sus conflictos matrimoniales pueden hacer que Estrepsíades acepte esta última prueba de depravación, con lo cual se convence de que todo su recurso al Nuevo Pensamiento había sido un error. Vencido por el arrepentimiento, maldice a su hijo, a Sócrates y al Saber Injusto, y se vuelve de manera reprobatoria contra las Nubes que le habían estimulado en su maldad. Ellas replican afablemente que fue idea suya, y que si parece que habían incitado a un «pobre viejo ignorante», había sido con las mejores intenciones morales: cuando ven a alguien que está tramando una mala acción, lo dejan que siga

[79] Esto ya se ha citado en el contexto general del pensamiento del siglo v, *supra*, pág. 120.

[80] Al asociar de esa forma, en caricatura, la filosofía natural con el argumento sofístico, Aristófanes no era del todo injusto (cf. *supra*, págs. 120, 121), y el argumento de analogía en contextos éticos era, en sí mismo, característico del Sócrates platónico. Era un argumento común a la filosofía natural anterior y de ese momento (*e.g.*, Empédocles, con su famosa comparación de la respiración con la acción de la clepsidra, o las analogías de «lo semejante busca lo semejante» respecto a la conducta de los átomos en Demócrito; ver vol. II, págs. 220 y sigs., 409) y en el *Corpus Hipocrático*. Ver, en general, Lloyd, *P. & A.*, Parte 2.ª Estas analogías científicas ya habían sido caricaturizadas en las *Nubes* (234), cuando Sócrates comparaba la absorción de la humedad por el berro y por la mente humana. Hemos visto, entre los Sofistas, que usaban la analogía al comparar la educación con la agricultura (págs. 168 sig. y 256), y probablemente fue mucho más común de lo que nos autorizan a pensar los escasos restos que conservamos de su enseñanza.

[81] El destronamiento de οἱ καθεστῶτες νόμοι (*v.* 1400) en este período ha sido uno de los grandes temas del presente volumen. Sócrates, por supuesto, se oponía firmemente a él. El que la especie humana pudiera aprender de los animales, es una reminiscencia de Demócrito, fr. 154. Ver *supra*, pág. 111 y n. 102.

adelante hasta la inevitable caída, ya que de esta forma enseñan el arrepentimiento y el respeto debido a los dioses. Estrepsíades (con asombrosa magnanimidad, yo diría, ya que los viejos de Aristófanes, aun cuando sean unos granujas, son siempre personajes más bien simpáticos) admite que eso es duro pero justo. Los verdaderos villanos son Sócrates y su banda, y deben ser castigados. La obra termina con Estrepsíades pegando fuego al *phrontistērion* y fumigando a Sócrates y a sus discípulos «sobre todo por haberse alzado contra los dioses».

He resumido la obra con una cierta extensión con la esperanza de que esto facilitará su propia respuesta a la cuestión de lo difícil que es ofrecer un retrato del Sócrates histórico, o al menos a la cuestión de hasta qué punto Aristófanes pretendía implicar a Sócrates en el aspecto inmoral de la sofistería. En los últimos años ha habido una tendencia a argumentar que Sócrates es absuelto sin culpa en su personaje, que de hecho Aristófanes se esfuerza en distinguir su enseñanza de la inmoral sofistería, y que gran parte del efecto cómico reside en el contraste entre lo que el bribón viejo desea y espera que se le enseñe, y lo que realmente encuentra cuando acude al *phrontistērion:* una banda de pálidos e ingenuos estudiantes que viven en pobreza con sus cabezas en las nubes, estudiando matemáticas y los secretos de la naturaleza. En lugar de los medios para engañar a sus acreedores, lo que Sócrates le enseña es la explicación verdadera de los fenómenos naturales y las lindezas del metro y la gramática. No hay un ataque a su honor, dice Murray, y Wolfgang Schmid lo repite: Aristófanes nunca ataca su honor, y Sócrates nunca dice a Estrepsíades cómo engañar a sus acreedores. Lo peor de que se le acusa, añade Gelzer, es de charlatanería y de perder el tiempo en argumentos melindrosos [82]. Según Erbse, el Saber Injusto usa realmente un «método sofístico-socrático», pero en un contexto en el que Sócrates lo hubiera permitido. Sócrates, piensa él, hace todo lo que puede para curar a Estrepsíades de las inmorales esperanzas que abriga sobre la filosofía, y la obra demuestra la incompatibilidad de la enseñanza socrática con los peligros morales de la Sofística. Los temas son sofistas, por ejemplo, el lenguaje y la gramática, pero lo que Sócrates pretende con estas cuestiones sobre «la corrección de los nombres» es *atacar* la teoría de que las palabras eran símbolos de realidades, teoría que debe de haber sido

[82] Murray, pág. 94; Schmid, pág. 224; Gelzer, pág. 92. Los principales defensores de esta opinión son Murray, en su *Aristophanes* (a quien impresionaron mucho los *Varia Socratica* de Taylor), Wolfgang Schmid, en *Philol.*, 1948 (al que no hay que confundir con el Wilhelm Schmid al que Christ-Schmid, *Gr. Literaturgesch.*, critica en pág. 213, n. 2, por su sobreestima de Jenofonte como fuente), y H. Erbse, en *Hermes*, 1954. Gran parte del artículo de Schmid parece que se debe a Murray, y la especial defensa de Erbse va demasiado lejos. Pretende que a Sócrates no se le muestra como ateo (tal como se entendía esto en Atenas), ni como más aficionado a la ciencia natural de lo que decía Jenofonte. (Con este fin, se nos ruega que supongamos que no sólo el estúpido viejo Estrepsíades, sino los propios discípulos de Sócrates en la primera escena, le habían «malentendido».)

defendida «in gewissem Umfange» por todos los Sofistas que enseñaron esa cuestión. (Ésta es una considerable simplificación de una situación compleja. Cf. *supra,* págs. 208 y sigs.)

Erbse da importancia a las últimas palabras de las *Nubes* (1454 sigs.). «¿Por qué no le previnieron, a un pobre viejo ignorante?», pregunta Estrepsíades. «Ésta es nuestra conducta con la gente malvada, meterlos en complicaciones hasta que aprendan a respetar a los dioses.» El viejo las ha interpretado mal desde el principio. Ellas le advirtieron (412-19) de la necesidad de perseverancia, de concentración, de un trabajo duro, de abstinencia, etc. (¡Pero le prometieron que el premio por todo ello sería «la victoria en los enfrentamientos dialécticos»!) Erbse hace mención de que Sócrates presenta a las Nubes como proveedoras de un saber agudo, de trucos verbales, de circunlocuciones y argucias, de argumentos y contra-argumentos (320 sigs.) y de que alardea de la forma en que apoyan a una turba de Sofistas e indeseables en su ociosidad (331 sigs.), pero que parece olvidarse del daño que causan de esa forma. Sin embargo, aunque estuviéramos de acuerdo con el arrepentido Estrepsíades en que su cruel decepción había sido «dura pero justa», esto no exoneraría a Sócrates y su gente, a quienes considera todavía como embusteros calumniosos, que había que fumigar de su madriguera. En opinión de Erbse, no se trataba de un arrebato de odio contra la filosofía por parte del poeta, sino ¡el precio insignificante (sic: *unbedeutender*) pagado por Sócrates por una prueba clara de la honradez de su enseñanza!

Ésta es una opinión enormemente distorsionada, y sutil en exceso, que hace caso omiso de muchas cosas que están en la obra. Las Nubes son las reinas de la sofistería (317 sig.), abogadas de los vendedores de oráculos, de los falsos médicos, de los enjoyados dandies de pelo largo, de los poetas ditirámbicos y de las hordas de Sofistas (331 sigs.), y Sócrates es su ministro (436). A estrepsíades le prometen: «Conseguirás tu deseo; es muy parco» (435), y su asombroso *volte-face* al final de la obra sólo puede entenderse como un ejemplo más de su sofistería. Igualmente Sócrates, que sostiene que todos los demás dioses son falsos, promete un entrenamiento en la falta de honradez (260), se lamenta de que Fidípides todavía no parezca capaz de dominar todos los recursos de los pleitos (874 sig.), aunque más adelante asegura que ha aprendido el Saber Injusto y que ahora puede conseguir que a su padre se le perdonen todos sus pecadillos (1148 sigs.). Es el maestro de los «argumentos contrarios» [83], porque conserva a la vez el más fuerte y el más débil, el justo y el injusto, en las premisas (112 sigs.). No se trata de un mal entendimiento por parte de Estrepsíades, ya que Sócrates, cuando se le ruega que se los enseñe a Fidípides, puede presentárselos en persona y dejarlos que hablen por sí mismos. De hecho se trata de una réplica a Protágoras, si se supone (como hacían Aristófanes y otros conservadores) que los métodos retóricos enseñados por Protágoras iban

[83] ἀντιλογίαι. Cf. ἀντιλογικός en el *v.* 1173, y *supra,* págs. 179 y 259.

vinculados a su empleo con fines impropios. También su ateísmo le relacionaría con Protágoras, así como con los filósofos naturales, y ciertamente hizo de Fidípides un Sofista al declarar este último que los «*nómoi* establecidos» estaban hechos por un hombre como él, y que él tenía todo el derecho de hacer otros nuevos [84].

Entre las tensiones y ansiedades de la Guerra del Peloponeso, que ya se prolongaba durante ocho años cuando estrenó las *Nubes* en el 423, Aristófanes estaba profundamente afectado por la decadencia de los viejos ideales de conducta y por el deterioro de las normas morales que estaban corrompiendo la juventud de Atenas. Esto lo atribuye a una serie de influencias en su educación y su ambiente que, en su conjunto, tendían a socavar el sentido de lealtad de los antiguos valores y virtudes, aceptados hasta entonces sin discusión. Para atacar esas tendencias por medio de la comedia, debía incorporarlas todas en un único individuo, y la persona indicada era Sócrates. Había vivido en Atenas toda su vida [85] y todo el mundo le conocería en el teatro ya que, como dice Jenofonte, vivió siempre a la vista del público y fue una figura inconfundible, con su nariz chata y respingona, sus ojos saltones, sus andares oscilantes y su continuo e insaciable afán de preguntar. Siempre que distinguidos Sofistas visitaban Atenas —Protágoras, Gorgias, Hipias, Pródico— le buscaban ávidamente (si es que el testimonio de Platón y de Jenofonte significa algo) para discutir, y aceptaban con entusiasmo sus temas favoritos: la relación entre *phýsis* y *nómos* y la del lenguaje con sus objetos, la naturaleza de la virtud y si se podía enseñar, o el significado de la justicia. Además era muy conocido porque reunía a los jóvenes de Atenas a su alrededor y los ponía a discutir sobre cualquier tema. Si había que escoger a un solo ateniense que reuniera todas las características que molestaban a Aristófanes, él era la víctima obvia. Hay, en consecuencia, algo de razón en la afirmación que hizo una vez Cornford [86], de que podemos reconocer en el Sócrates de las *Nubes* al menos tres tipos diferentes que nunca pudieron darse en una sola persona: primero el Sofista, que enseña el arte de hacer que un caso malo se convierta en bueno; segundo, el filósofo natural ateo como Anaxágoras; y tercero, el ascético maestro de moral, andrajoso y muerto de hambre a causa de su indiferencia a los intereses mundanos. Teniendo en cuenta la adoración a sus nuevas deidades y la ceremonia de iniciación, podemos añadir el sacerdote mendicante o el vendedor de

---

[84] Cf. *supra*, pág. 120.

[85] En la pág. XXI de sus *Nubes*, Rogers sugiere que no habría estado de acuerdo con la cortesía y la hospitalidad atenienses el hacer a un distinguido visitante Sofista el blanco de toda una comedia. Pero, como observa en pág. XXXV, a Protágoras lo sacó a escena, y no sólo se refirió a él, Éupolis, y esa suposición no es necesaria. A Sócrates se le habría escogido por la ventaja que suponía, para la comedia, el disponer de un hombre realmente conocido por todos, cuyas características personales le hacían propicio a la caricatura. (James Adam, en la introducción a su edición de la *Apology*, págs. XXI-XXIII, está espléndido en esa cuestión.)

[86] *Camb. Anc. Hist.*, vol. VI, págs. 302 y sig.

ritos purificatorios, un tipo muy castigado por Platón en la *República*, o los aivinos y los artífices de ritos mistéricos secretos a quienes ataca en las *Leyes* [87]. Qué es lo que había en Sócrates de todo eso, es lo que esperamos dejar en claro a medida que avancemos. Platón y Jenofonte están de acuerdo en que en su juventud se sintió atraído por la filosofía natural (Platón era un niño de cuatro años cuando se estrenaron las *Nubes*, y de seis o siete tal vez cuando salió la segunda versión); se asoció con los Sofistas y defendió la libertad de pensamiento y la falta de respeto por las opiniones convencionales, que podrían considerarse como características suyas; y con el ardor de su misión intelectual y moral, descuidó ciertamente su propio progreso. Pero (por adelantar algo) se apartó de la ciencia natural cuando descubrió que no podía enseñarle nada sobre lo que había llegado a ser el tema más importante de todos, es decir, la conducta de la vida humana. Estuvo en desacuerdo con los Sofistas en cosas fundamentales, así como en el rechazo de su práctica educativa como profesión pagada, ya fuera con alumnos privados, con lecciones públicas o con declamaciones en los festivales. En cuanto al tercer tipo, el asceta que vive en pobreza voluntaria, probablemente tenía con él un parecido mayor, por su indiferencia hacia el dinero, hacia los vestidos y las comidas lujosas, aunque está claro que no amaba la abstinencia por sí misma: se trataba simplemente de que primero estaba su misión.

Hay pocos datos (*con permiso* de Taylor) que permitan relacionarlo con sectarios pitagóricos u órficos que practicaban ritos privados, aunque tenía amigos entre ellos, como los tebanos Simias y Cebes, del *Fedón*, y este hecho, junto con arrebatos ocasionales de ausencias ensimismadas (cf. *infra*, págs. 385 y sig.) podrían dar una cierta plausibilidad a la acusación. Habiendo decidido que Sócrates era la *persona* indicada, no era probable que Aristófanes omitiera ningún rasgo por el que se le pudiera reconocer. Hay poco acerca de su apariencia personal (probablemente, porque la máscara era un retrato o una caricatura; ver *supra*, pág. 347, n. 65), pero los versos 362 sig.: «Andas fanfarroneando por las calles, echando los ojos de un lado al otro, y vas descalzo», probablemente recordaban al auditorio una imagen familiar. Otras características concuerdan también con las del Sócrates de Platón y de Jenofonte. Es pobre y de costumbres espartanas. Le vemos enseñando por medio de preguntas acerca de ejemplos análogos, y explicando con símiles sencillos [88], invitando a la gente a «conocerse a sí mismos» convenciéndolos de su ignorancia (842), y adquiriendo a la vez un círculo próximo de discípulos genuinos y un círculo más exterior de «jóvenes caballeros» que le buscaban sin torcidas intenciones. La manera que tiene Fidípides de tratar

[87] *Rep.* 364b, *Leyes* 908d. Ver *supra*, pág. 243.

[88] Ver 345 sig., 234 (el berro y la mente humana), 385 sigs. (el trueno explicado por analogía con los disturbios abdominales). En el 1286 sigs., Estrepsíades ha aprendido a usar el método de la pregunta y de la analogía.

a su padre después de la instrucción de Sócrates puede compararse con la última acusación de que socavaba el respeto de los hijos hacia sus padres [89]. Incluso el *phrontistḗrion,* o colegio, podría ser una versión cómica (totalmente distorsionada, pero ¿qué no lo está en Aristófanes?) de características conocidas de la vida de Sócrates. En la *Apología* (33a-b) de Platón, declara, sin duda justamente, que nunca enseñó a nadie en privado ni vio con malos ojos que le escuchara todo el que quisiera. Sin embargo tenía ciertamente un pequeño grupo de jóvenes seguidores vinculados a él con fuertes lazos emocionales. Aunque era una figura familiar en el *ágora* y en otros lugares públicos, no *siempre* hablaba allí. En el *Gorgias,* la crítica que hace Calicles de un filósofo como Sócrates consiste en que huye del centro de la ciudad y del *ágora* y se retira para hablar en voz baja con unos cuantos muchachos en un rincón. Jenofonte habla de la comida en común de que disfrutaban él y sus amigos, y de su costumbre de leer juntos «los tesoros de la antigua sabiduría en libros», y de hacer extractos de ellos [90]. Hay que recordar que una comida en Grecia era un rito, probablemente precedido de un sacrificio y seguido ciertamente de una libación a los dioses. La divisoria entre un grupo de jóvenes que se juntan regularmente para una comida en común, una asociación religiosa o *thíasos,* y una escuela filosófica, era muy sutil, y desapareció por completo en la siguiente generación. Tanto la Academia de Platón como el Liceo de Aristóteles estaban registrados legalmente como *thíasoi* y organizaban cenas mensualmente [91]. Aunque no se pueda atribuir exactamente a Sócrates una fundación formal de este género, debe de haber habido en sus costumbres y en las de sus compañeros lo suficiente para justificar que se les convirtiera en un *thíasos,* en orden a producir un efecto cómico, y que se añadieran detalles tan pintorescos como la prohibición de revelar sus «misterios» a nadie que no fuera un discípulo iniciado (140-3, 258).

Jenofonte y Platón se refieren varias veces al trato que dispensaron a Sócrates los poetas cómicos, aunque no siempre se trataba de Aristófanes. En el *Económico* (11, 3) dice que «se suponía que era un charlatán y un medidor del aire y —la más tonta de las acusaciones— un pobre», y en el *Banquete* (6, 6) Jenofonte se refiere directamente a las *Nubes* cuando el empresario pregunta ásperamente a Sócrates no sólo si es «el único al que llaman *phrontistḗs*» sino también si le puede decir a cuántos pies de distancia salta una pulga, «porque ésta es la clase de geometría que dicen que enseñas» (cf. *Nubes* 145 sig.). En el *Fedón* 70b-c, Sócrates dice con cierta ironía que si, como hombre condenado a muerte, discute la posibilidad de la inmortalidad, «ni siquiera

[89] Jen., *Mem.* I, 2, 49, *Apol.* 20. La comparación la hizo Kierkegaard (*Irony,* pág. 209 n.).

[90] *Gorg.* 485d-e; Jen., *Mem.* III, 14, 1, y I, 6, 14. La referencia de Jenofonte a οἱ συνιόντες ἐπὶ δεῖπνον, cada uno de los cuales traía su contribución, sugiere una práctica habitual. El δεῖπνον de los miembros del φροντιστήριον entra en el *v.* 175. Ver también Jöel, *E. u. X. S.*, pág. 254, n. 3.

[91] Sobre esto, ver Festugière, *Epicurus and his Gods,* pág. 25, y Jaeger, *Aristotle,* págs. 325 y sig.

un autor de comedias podría decir que estoy charlando sobre cosas que no me conciernen», y la observación de la *República* (488e) de que en la nave «democrática» se le llamará al experto timonel «contemplador del firmamento, charlatán [92] e inútil», contiene una clara referencia al Sócrates de la comedia. En el *Banquete* de Platón (221b) Alcibíades cita las palabras textuales de las *Nubes* sobre su fanfarronear y su mirar moviendo los ojos de un lado al otro. Pero la alusión más sorprendente se encuentra en la *Apología* de Platón (18b, 19b-c). Lo que tiene que temer, dice Sócrates, procesado en un juicio capital, no es tanto la presente acusación legal, cuanto la calumnia con la cual las mentes de muchos de sus conciudadanos han sido engañadas desde niños respecto de él durante muchos años. Tratará a estos calumniadores como a sus verdaderos acusadores y como si su acusación ya se hubiera dictado. Dice así: «Sócrates es culpable de intromisión indebida por cuanto investiga las cosas que están bajo la tierra y en el cielo, hace del argumento más débil el más fuerte, y enseña eso mismo a otros.» «Ésta es la esencia de la cuestión —prosigue—. Habréis visto con vuestros propios ojos, en la comedia de Aristófanes, a un tal Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que andaba por el aire, y diciendo tal cantidad de insensateces que ya ni recuerdo.» Muchos han expresado su extrañeza de que, si Sócrates consideró a las *Nubes* como la principal causa de su pena capital, Platón, que es quien nos lo cuenta, pudiera en su *Banquete* describirlo discutiendo amigablemente con Aristófanes y con el poeta trágico Agatón, sobre el arte dramático alrededor de la hospitalaria mesa de Agatón. Aun reconociendo al *Banquete* su carácter imaginativo, no podemos dudar de que ambos siguieron manteniendo relaciones amistosas después de que Aristófanes escribiera las *Nubes*. Sobre cuál fuera la situación real, sólo podemos hacer conjeturas, pero hay que decir dos cosas. Las *Nubes* se estrenó en el 423, cuando nadie pensaba todavía en perseguir a Sócrates [93], y habían de pasar todavía veinticuatro de los años más tristes de la historia ateniense antes de que ocurriera semejante catástrofe. Muchos políticos disfrutaron con sus propias caricaturas, y la obra es extremadamente divertida. Podemos muy bien imaginar a Sócrates adoptando entonces la actitud que se le atribuye en una anécdota de Plutarco. Al preguntarle si no estaba enfadado por el trato que le había dispensado Aristófanes en las *Nubes*, replicó: «¡Santos cielos, no! Ha bromeado conmigo en el teatro como

[92] ἀδολέσχης es la palabra en los tres pasajes, y parece haber sido una etiqueta acuñada para Sócrates. Aparece en las *Nubes* (1485; el φροντιστήριον es la οἰκία τῶν ἀδολεσχῶν) y en Éupolis, Kock, I, pág. 251 (Σωκράτην τὸν πτωχὸν ἀδολέσχην). Probablemente se aplicaba también a los Sofistas en general. Cf. Plutarco y Platón, citados *supra*, pág. 225 y n. 4.

[93] Precisamente el año anterior, según parece, había sido el héroe de la lucha y de la retirada en Beocia (cf. *infra*, pág. 362). Algunos han pensado que esto es difícil de conciliar con la burla de Fidípides a «los de pálido rostro, Sócrates y Querefonte», pero Fidípides está lejos de ser un carácter admirable, y podría tratarse de una broma a la que Sócrates mismo pudo unirse, con el resto.

si se tratara de una fiesta de amigos»[94]. Lo segundo es que las *Nubes* no se presentan en la *Apología* como la causa que originó la calumnia. Sócrates dice que había sido acusado falsamente por mucha gente durante muchos años, y que sus oyentes, el jurado, lo venían oyendo machaconamente desde que eran niños o adolescentes. Ni siquiera conoce los nombres de los calumniadores «si no es, precisamente, el de cierto comediógrafo». Como observó Burnet (*Eutyphro,* etc., págs. 74 y sig.), todos los miembros del jurado tenían que ser mayores de treinta años, y al término de una guerra que se había prolongado durante toda una generación, no era verosímil que muchos de ellos tuvieran menos de cincuenta años. La falsa imagen de Sócrates se remontaba más allá de las *Nubes,* que se menciona a título de ejemplo, porque nadie, a excepción de los poetas cómicos, tal como suele suceder con los cotilleos maliciosos, era identificable.

Nota sobre las dos ediciones de las «Nubes»

La obra, en su primera redacción, se estrenó en el 423, cuando, para desilusión de Aristófanes (cf. *Nubes* 520-6), obtuvo el tercer premio, después del *Frasco de vino* de Cratino y del *Kónnos* de Amipsias, aunque él la consideró su mejor obra. Después la revisó, y esta edición revisada es la que conservamos. Puede fecharse entre el 421 y el 418 (Merry, *Nubes,* pág. XI; Murray, *Aristoph.,* pág. 87), y probablemente ya no volvió a representarse y ni siquiera (a juzgar por los datos internos) se llegó a completar. La extensión de esta edición revisada está consignada en uno de los «Argumentos» griegos que preceden a la obra, de los que cito el primero en traducción de Merry:

> Esta edición es idéntica a la anterior; pero ha sido en cierto modo[95] refundida, como si el poeta hubiera intentado volver a representarla, cosa que por unas u otras razones nunca hizo. También se ha llevado a cabo una revisión general de casi todas sus partes, habiéndose suprimido algunos pasajes, a la vez que se introducían otros en la obra, y se han hecho algunos cambios en lo que respecta a adaptación y cambio de personajes. Los principales cambios de la obra, una vez refundida, son la nueva parábasis, la escena entre el Saber Justo y el Injusto, y la quema de la casa de Sócrates.

La revisión, según parece, fue bastante extensa, y el significado de la primera cláusula es algo oscuro. Para nuestro propósito es importante dejar claro si el autor del argumento quiere darnos a entender que toda la discusión entre el *Lógos* Justo y el Injusto y la quema final del *phrontistérion* eran añadidos y no aparecían en absoluto en la versión representada. Esto es lo que se admite generalmente, y algunos especialistas suponen que Aristófanes había llegado a la conclusión, después de su fracaso, de que había tratado a Sócrates con demasiada benevolencia, y que en la revisión había añadido esas dos escenas para dejar bien claro que realmente estaba contra él y todo el nuevo aprendizaje. (Así opinan Murray, *Aristoph.,* págs. 87 sig., 104, y Schmid, en

---

[94] Plut., *De lib. educ.* 10c, literalmente: «Me he divertido en el teatro como en un gran *sympósion*», donde se permitía toda clase de libertades porque se trataba de bromas entre amigos. Ver también D.L., II, 36.

[95] ἐπὶ μέρους. No «hasta cierto punto», sino «con todo detalle», Dover, pág. LXXXII.

Philol., 1948, pág. 225. Otros, como hemos visto, piensan que en cualquier caso a Sócrates se le distingue cuidadosamente de las enormidades del *Lógos* Injusto. Resulta también divertido observar que Kaibel en *RE*, vol. II, col. 977, atribuyó el fracaso de la obra original a un error de Aristófanes al constituir a Sócrates como chivo expiatorio de los pecados de la sofistería, cuando el público ateniense sabía muy bien que ni era un ateo ni un «meteorosofista».)

¿Pero estaban ausentes de la primera versión esos dos episodios? Hay mucho que decir a propósito de los argumentos de Rogers, los cuales, ya que en general no se les ha prestado la debida atención, voy a citar en su totalidad (*Nubes*, págs. XV y sig.);

> Por extraño que parezca, algunos han supuesto que el autor del Argumento quiere decir que la disputa entre los dos λόγοι no estaba en el drama tal como se representó: y algunos han llegado hasta pretender que no contenía ninguna referencia a los λόγοι. Verdaderamente habría sido un «Hamlet sin el Príncipe de Dinamarca». La promesa de Protágoras de que sus discípulos serían capaces de τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν está seleccionada por Aristófanes por contener la auténtica esencia de la enseñanza sofística, y en todas las ocasiones hace de ella el blanco de su ataque... El debate de los dos λόγοι es el verdadero núcleo de la obra. Todas las escenas precedentes conducen a él: y todas las que siguen aluden a él... El autor del Argumento limita intencionadamente su afirmación a la existencia del discurso del Justo Logos [Esto es verdad, y la traducción de Merry en este punto es incorrecta: literalmente sería, no «la escena entre el Saber Justo y el Injusto», sino «cuando el Saber Justo se dirige al Injusto», πὸς τὸν ἄδικον λαλεῖ], e implica, más que rechaza, la idea de discursos por parte de ambos λόγοι en la obra original.
>
> *La parte de la obra en que se prende fuego al phrontistérion.* — No es la propia quema lo que es nuevo, sino la parte de la obra escrita que lo describe. Sin duda la Comedia terminaba siempre con la quema del *phrontistérion*, pero la presente descripción —el hundimiento del tejado, el lógico rompimiento de las vigas, y las llamas reales— es una descripción de acciones que difícilmente podían representarse, o describirse con vistas a su representación en el escenario ateniense. Sin embargo podemos estar dispuestos a creer que los versos, del 1482 al 1507 más o menos, pertenecen exclusivamente a la versión revisada.

Rogers llega incluso a conjeturar lo que habría sido el original. Al margen de lo que se pueda pensar acerca de la viabilidad de representar en el escenario ese final revisado, las palabras del Saber significan solamente que «la parábasis del coro había sido cambiada, así como la parte en que el Saber Justo se dirige al Injusto, y finalmente la quema de la casa de Sócrates».

Posdata. — La nota precedente fue escrita, por supuesto, antes de la aparición de la edición de Dover de la obra (cf. *supra*, pág. 346, n. 64). Según Dover, pág. LXXXIV: «la última frase de la Hipótesis nos dice que la parábasis, la discusión del Justo y del Injusto, y la quema de la escuela de Sócrates, pertenecen en su integridad a la segunda versión». Esto se ve apoyado por un escolio que cita. No obstante, la primera versión contenía una discusión a este propósito (pág. XCIII: «Sugiero que a los contendientes se les presentaba como gallos de pelea»), y no veo claro quiénes supone que habían sido los contendientes. En la pág. XCVI se sugiere que podían haber sido Cerefonte y Fidípides, pero esto no le convence a Dover. De acuerdo con un principio enunciado en su prefacio (pág. VIII), no menciona a Rogers.

XIII

VIDA Y RASGOS CARACTERÍSTICOS

1. Vida

Sócrates era natural de Atenas, hijo de Sofronisco y Fenáreta, del demo de Alópece [1]. Nació en el 470 o el 469 a. C., ya que los documentos que se refieren a su juicio y ejecución los sitúan en la primavera del 399, y Platón dice que en ese momento su edad era de setenta años. Se dice que su padre había sido un cantero o escultor [2], y las referencias de Platón a Dédalo como

[1] Aparte de numerosas menciones en Platón (e.g., *Laques* 180d, *Gorg.* 495d), su padre y su *dêmos* figuraban en la acusación oficial (D.L., II, 40). Que su madre se llamara Fenáreta y que fuera comadrona, es difícil de creer, pero parece que era verdad. En el *Teet.* (149a) de Platón, Sócrates compara su propia función en la vida con el arte de partear. Como las comadronas o parteras ayudan a las mujeres a dar a luz a sus hijos corporales, de la misma forma asiste Sócrates a los hombres, y los hijos que ayuda a traer al mundo son el fruto no del cuerpo sino de la mente. Y también, de igual modo que las comadronas griegas, él mismo es estéril, incapaz de dar a luz. Es decir, no posee ideas propias, y sólo puede ser útil ayudando a otros a dar a luz a sus hijos mentales. Este desenfadado e ilustrativo símil lo presenta diciendo: «¿No habéis oído que soy hijo de una excelente y vigorosa comadrona (μαίας μάλα γενναίας τε καὶ βλοσυρᾶς) llamada Fenáreta? Pues bien, yo también practico el arte de mi madre.» βλοσυρός, en el uso clásico, significa «desgreñado, peludo, hirsuto», y de ahí «varonil, fornido» (LSJ; Lehmann, citado por Webster, *Myc. to Hom.*, pág. 94, suponía que, originariamente, la palabra estaba relacionada con los buitres, pero su etimología es incierta). Parece una palabra extraña para aplicarla a la propia madre. El hecho de que fuera comadrona pudo ser lo que llevó a Sócrates a pensar en el chiste, en primer lugar, pero el que fuera una comadrona llamada Fenáreta —«la que da a luz a la *virtud*»— hace preciso un esfuerzo para poder creerlo así. Por otra parte, *a)* la respuesta de Teeteto a la pregunta «¿No habéis oído...?» es «Sí, lo he oído»; *b)* en el *Alcibíades, I* (131e), Sócrates se refiere a sí mismo como «hijo de Sofronisco y Fenáreta», donde la mención de su nombre no tiene un especial interés; *c)* Fenáreta era, de todas formas, un nombre ático, porque aparece en una inscripción (Ritter, *Sokr.*, pág. 6, n. 11). Era también el nombre de la madre de Hipócrates de Cos (*RE*, vol. VIII, col. 1802).

[2] λιθουργός o λιθοξόος (*RE*, 2. Reihe, V. Halbb., col. 1104), traducido generalmente como «cantero», aunque tal vez algo más alto en la escala artística. Aristóteles (*É.N.* 1141a10) aplica

su antecesor (*Eutifrón* 11b, *Alc.* 121a) lo confirman. Al igual que los médicos se decían descendientes de Asclepio, considerándolo como su epónimo antecesor (así, Erixímaco en Platón, *Banqu.* 186e), los escultores, naturalmente, llevaban su ascendencia hasta Dédalo. La justificación de la genealogía mítica estriba en que era práctica regular en Grecia que los oficios pasaran de padres a hijos. Según esto, se dijo que el mismo Sócrates había sido educado en el oficio de escultor, que pudo haber practicado en sus primeros años (Zeller, *Ph. d. Gr.*, pág. 52, nn. 1 y 2), antes de que «desertara de él para dedicarse a la *paideía*» como dice Luciano (*Sueños* 12). Sofronisco parece que fue un ciudadano respetado, que podía andar con la cabeza bien alta en compañía de cualquiera, ya que Platón hace que Lisímaco, hijo de Arístides hable de él como de un amigo de toda la vida, a quien tenía en la mayor estima. Es poco probable que fuera pobre, o que la posterior pobreza de Sócrates, a la que hace referencia Platón en la *Apología* (23b), fuera algo no escogido.

La Guerra del Peloponeso requirió de él servicios de gran actividad, y mereció grandes elogios por su valor y su sangre fría, especialmente en la adversidad, y por su austeridad. Platón menciona tres campañas en las que tomó parte, el asedio de Potidea, al comienzo de la guerra, la derrota y consiguiente retirada de los atenienses en la beocia Delio en el 424 («Yo estaba con él en la retirada —dice Laques en el diálogo que lleva su nombre [181a]—, y si todos los demás hubieran sido como Sócrates, nuestra ciudad nunca habría sufrido semejante desastre») y la batalla de Anfípolis en el 422. Fue en la expedición de Potidea donde le salvó la vida a Alcibíades, y realizó hazañas de dureza que Alcibíades menciona en el *Banquete* [3].

λιθουργός a Fidias. λιθοξόος no aparece hasta más tarde. Luciano (*Sueños* 9) habla de un muchacho aprendiz de su tío en este oficio, del que se dice en un sueño que podía haber llegado a ser un Fidias pero que, en cambio, siguió el consejo de ir con Sócrates y dejar el oficio por la «cultura» (παιδεία, § 12). Se buscaban escultores corrientes y molientes para producir los Hermes y los Apolos y otros semejantes para las casas y para las calles, que no serían obras de arte más originales que las esculturas monumentales de nuestros cementerios. Muchos de esos trabajadores vivían en Alópece, que está en la carretera de Atenas a las canteras del Pentélico (*RE*, vol. I, col. 1597). En Platón no se encuentra una mención especial de la profesión de Sofronisco, ni en Jenofonte ni en Aristófanes ni en Aristóteles, y el mejor testimonio es el fr. 51 Wehrli de Aristóxeno. (Para otras menciones posteriores, ver *RE, loc. cit.*) Burnet no lo creyó (*Eutiphro*, etc., pág. 50).

[3] Platón menciona las tres campañas en *Apol.* 28e; a Delio, nuevamente en *Laques* 181a y en el *Banqu.* 220e, y a Potidea, en el *Banqu.* 219e y en el *Cárm.* 153a. Haya embellecido o no la conducta heroica de Sócrates, difícilmente pudo haber inventado Platón el hecho de que estuvo presente en esas batallas. Las dudas de Burnet y de Gomme las responde W. M. Calder, III, en *Phronesis*, 1961. Una historia, conocida a través de historiadores posteriores, cuenta cómo Sócrates salvó a algunos de los que se retiraban con él en Delio, al insistir en que tomaran un camino distinto del de los otros, advertido por su «signo divino» (Plut., *Gen. Socr.* 581e; Cic., *Div.* I, 54, 123). Según Estrabón, IX, 2, 7, y D.L., II, 23, salvó allí la vida de Jenofonte, cargando

Volvemos a oír hablar de actuaciones públicas suyas en el 406, cuando se opuso a la moción de que los generales que no consiguieron rescatar a los náufragos de los barcos que se hundieron en la acción victoriosa de las Arginusas fueran juzgados conjuntamene, en lugar de considerar sus causas por separado. Esto era ilegal, y coincidió que le correspondía a su «tribu» el turno de ser *prítanes,* lo cual significaba que les correspondía decidir qué asuntos deberían llevarse a la Asamblea [4]. Finalmente, los otros miembros se intimidaron hasta llegar al acuerdo de presentar esa moción ilegal, y Sócrates solo se resistió [5]. Él lo menciona en la *Apología* de Platón, cuando dice que nunca ostentó ningún cargo oficial, si se exceptúa que había servido como miembro del Consejo cuando, como cualquier otro ciudadano, fue llamado a hacerlo. Era de sobra conocido que rehusaba tomar parte activa en política, aunque uno de los propósitos de sus conversaciones con los jóvenes era el de prepararlos para desempeñar honrosamente y con eficacia su propio papel [6], y que él prefería andar su propio camino, al margen de los partidos, siguiendo su íntima convicción de lo que era justo. Si en este caso su conciencia y su respeto por las leyes fueron contrarios a la decisión de una democracia, unos dos años después lo vemos resistiéndose con igual energía a una moción de la recién establecida oligarquía de los Treinta. Estos hombres eran responsables de una serie de crímenes judiciales, especialmente contra ciudadanos ricos, cuyas propiedades codiciaban. Tratando de implicar a Sócrates en su violencia, le ordenaron a él y a otros cuatro más arrestar a un hombre rico, llamado León de Salamina, para ejecutarlo. Algunos líderes de la revolución, como los parientes de Platón, Critias y Cármides, sabían bien que podían contar con él ya que habían sido miembros de su círculo y, además, eran sabedores de que no defendía el sistema democrático ateniense, pero subestimaban su respeto

con él cuando había caído de su caballo. Algunos han inferido a partir de un fragmento de Antístenes (33 Caizzi) que Antístenes trasladó el rescate de Alcibíades (Plat., *Banqu.* 220d-e) a Delio, y que Alcibíades luego ¡se convirtió en Jenofonte! (*RE,* 2. Reihe, V. Halbb., cols. 812 y sig.). Semejantes historias ponen de manifiesto, al menos, que la tradición del servicio militar de Sócrates no depende únicamente de Platón.

[4] El Consejo *(Boulḗ)* de los 500 estaba dividido por conveniencia en grupos de 50 *prytáneis,* que actuaban rotativamente durante una décima parte del año cada uno. Su deber consistía en preparar los asuntos para la *Ekklēsía* (Asamblea de todo el pueblo), y toda propuesta debía ser examinada por ellos antes de que se llevase a la *Ekklēsía.*

[5] Jen., *Hel.* I, 7, 12-15, y *Mem.* I, 1, 18 y IV, 4, 2; Platón, *Apol.* 32a-c. Para problemas relacionados con detalles del incidente, ver Burnet, *ad loc.*; Treu, en *RE,* 2. Reihe, XVIII. Halbb., col. 1772; De Strycker, en *Mél. Grég.,* vol. II, págs. 207 y sigs.; Dodds, *Gorg.,* págs. 247 y sig. G. Giannantoni, en *Riv. crit. di stor. della fil.* (1962), intenta reconstruir la actitud de Sócrates ante el juicio, como una ayuda para comprender su pensamiento político, basado en la fidelidad a las leyes, y De Strycker *(loc. cit.)* hace notar cómo esto confirma la precisión histórica de la *Apol.* de Platón, al tiempo que hace verosímil que la actitud de Sócrates ante las leyes, en el *Critón,* sea también histórica.

[6] Jen., *Mem.* I, 6, 15; Platón, *Apol.* 31c, y en otros lugares.

por la legalidad. Los otros obedecieron y León fue arrestado y muerto, pero Sócrates simplemente se fue a su casa [7].

Se salvó de las consecuencias de su acción por la contrarrevolución que restauró la democracia. Pero ésta sólo lo llevó a un nuevo peligro. Los tiempos eran desesperados, y los demócratas se creyeron completamente obligados a impedir que se repitieran los horrores que todo el mundo tenía tan recientes en sus mentes, el reino del terror instituido en el corto período de su triunfo por Critias y sus compañeros de oligarquía. Figuras preeminentes de esta época de violencia, lo mismo que el traidor Alcibíades, todos habían sido íntimos de Sócrates en los primeros días. Más aún, él se había señalado por haber dicho cosas que parecían incompatibles con toda la forma democrática de constitución tal como se entendía entonces. No podían sentirse seguros hasta que fuera eliminado. No eran hombres de violencia como los Treinta. Platón mismo, que tenía muy buenas razones para que no le gustasen, rindió homenaje a la moderación con que actuaron después de su restauración.

> Pero por cuestión de mala suerte, algunos de los que estaban en el poder llevaron a mi amigo Sócrates a juicio con una acusación infamante, la última de que debía habérsele acusado nunca. Era de impiedad de lo que algunos le acusaban —al único hombre que había rehusado tener parte alguna en el arresto de uno de sus propios amigos cuando estaban en el exilio y en el infortunio— [8].

El principal acusador era, ostensiblemente, Meleto, que fue quien firmó la acusación. En el *Eutifrón* (2b), Sócrates se lo describe a Eutifrón, que no había oído hablar de él, como «un joven poco conocido, con el cabello lacio y barbilampiño», y sólo podía ser una marioneta cuyos hilos estaban movidos por el poderoso Ánito, que posiblemente le escogió por el entusiasmo que habría puesto en el cargo religioso [9]. Ánito era uno de los más poderosos políticos demócratas, un líder en la lucha contra los Treinta, y Platón le representa en el *Menón* denigrando a los Sofistas y propalando oscuras insinuaciones sobre lo que la ciudad debería hacer con el mismo Sócrates. Sus objeciones a

[7] Platón, *Apol.* 32c, y *Ep.* VII, 324d-e; Jen., *Mem.* IV, 4, 3. Al incidente se refieren también Jenofonte, *Hel.* II, 3, 39, sin mencionar a Sócrates; Andócides, *De mystt.* 94, y Lisias, 12, 52. Ver Burnet, *Apol.*, *ad loc.*

[8] Platón, *Ep.* VII, 325b-c. No es éste el mejor momento para discutir la autenticidad de la carta VII, sobre la cual, especialistas de análoga competencia han adoptado posturas opuestas. No puedo creer que este pasaje contenga solamente la propia opinión de Platón sobre la tragedia.

[9] Cf. τοὺς ἀμφὶ Ἄνυτον y πειθόμενοι Ἀνύτῳ, *Apol.* 18b y 31a (también 29c, 30b). Hay algunos datos del celo religioso de Meleto, en la misma *Apol.*, y si se trata del Meleto que procesó a Andócides el mismo año (como pensaron Burnet y Taylor), hay una prueba de ese celo en el discurso del procesamiento que se ha conservado entre los restos de Lisias y al que Burnet describe como «casi el único monumento de fanatismo religioso que ha llegado hasta nosotros de la Antigüedad». (Ver su *Eutyphro,* etc., pág. 9.) El nombre no es frecuente, pero Kahrstedt niega la identidad en *RE,* XXIX. Halbb., col. 503.

la conducta de Sócrates habrían sido sobre todo de orden político, pero presentar cargos políticos contra él, o mencionar sus anteriores relaciones con Critias o con Cármides, habría ido contra la amnistía que había declarado la restaurada democracia, a la que Ánito era conspicuamente leal [10]. En consecuencia, la acusación se limitó a ofensas contra la religión del Estado y a una vagamente expresada «corrupción de los jóvenes». Hubo un tercer acusador, que de otro modo habría pasado inadvertido, Licón, a quien la Apología prácticamente ignora, para fijarse en Ánito y Meleto. Se decía que actuaba en nombre de los Oradores, mientras Ánito representaba a la industria o al comercio, así como a los políticos (él mismo poseía un taller de curtidos), y Meleto a los poetas (*Apol.* 23e). Los políticos (que no se distinguían realmente de los oradores), los artesanos y los poetas son las tres clases que se mencionan más tarde en el discurso, que estaban más enfadadas por los interrogatorios de Sócrates, y la clasificación que hizo Platón tuvo esto presente sin duda alguna. Conservamos el texto de la acusación por dos fuentes: Jenofonte y Diógenes Laercio. Diógenes lo tomó de Favorino, el contemporáneo de Plutarco, quien afirma que se guardó en el Metroo en su día. Jenofonte se limita a los cargos reales, en los cuales sólo hay una palabra, que no afecta al sentido, que sea diferente en las dos copias, por lo cual podemos confiar en que los tenemos correctamente [11]. La versión completa es:

> Esta acusación está presentada bajo juramento por Meleto, hijo de Meleto, del demo de Pito, contra Sócrates hijo de Sofronisco de Alópece. Sócrates es reo del delito de no reconocer a los dioses que el Estado reconoce y de introducir otras nuevas divinidades. Es también reo del delito de corromper a la juventud. El castigo que se pide es la muerte.

Tanto Platón como Jenofonte le inclinan a uno a creer que el segundo cargo estaba presentado en términos más bien vagos. Platón hace que Sócrates lo relacione con el primero, obligando a Meleto a decir que lleva a los jóvenes al ateísmo, y Jenofonte (*Mem.* I, 2) lo defiende contra todos los cargos posibles: que los incitaba al libertinaje, a la glotonería, a faltar al respeto a sus padres, y a interpretaciones inmorales de los poetas. Sin embargo, destaca, en su relación de lo que «el acusador» dijo (*i.e.*, probablemente, Polícrates en su panfleto escrito algunos años después de los hechos, cf. *supra*, pág. 332), el cargo de que Sócrates había sido el educador de Alcibíades y de Critias, y de que, en consecuencia, era responsable de sus delitos. Sus relaciones con

[10] Para la amnistía, ver Aristóteles, *Const. aten.* 39, y Jen., *Hel.* II, 4, 43, y para la estricta observancia de Ánito, incluso en perjuicio propio, Isócr., *In Callim.* 23.

[11] Jen., *Mem.* I, 1, 1; Favorino, *ap.* D.L., II, 40. Jenofonte tiene καινὰ δαιμόνια εἰσφέρων en lugar del εἰσηγούμενος de D.L., que puede que fuese el término legal correcto (Burnet, *Euthyphro*, etc., pág. 102). Existen paráfrasis en Platón, *Apol.* 24b, y en Jen., *Apol.* 10, y, en parte, en *Eutifrón* 3b.

estos hombres, en especial con Alcibíades, parecen haber sido un foco de controversias entre los acusadores de Sócrates y sus defensores [12]. Ánito habría tenido muy presente a Critias, como una razón de peso para eliminar a Sócrates, pero la amnistía le impedía sacar esto en público. Muchos años después, el orador Esquines (*In Timarch.* 173) dijo abiertamente a los atenienses: «Condenasteis a muerte a Sócrates el Sofista, porque se demostró que había educado a Critias.» El motivo era en parte político, pero también más amplio, como bien ha dicho Zeller (*Ph. d. Gr.*, pág. 217):

> Es verdad que Sócrates cayó como un sacrificio a la reacción democrática que siguió al derrocamiento de los Treinta; pero sus opiniones políticas en cuanto tales, no fueron el motivo primario del ataque contra él. Su culpabilidad se buscó más bien, y en primer lugar, en el hecho de que socavaba la moral y la religión de su país, de lo cual, la tendencia antidemocrática de su enseñanza era en parte sólo un resultado indirecto, y en parte un brote aislado.

Hay que recordar el libertinaje y la sospecha de sacrilegio de Alcibíades y el ateísmo de Critias, así como sus políticas [13].

No es necesario acusar a Ánito y sus socios de estar sedientos de la sangre de Sócrates. Habrían quedado contentos —probablemente, más contentos— si simplemente se le hubiera eliminado de la escena ateniense, si hubiera ido a un exilio voluntario y se hubiera dejado el caso en una cuestión de rebeldía. En la *Apología* de Platón, Sócrates cita a Ánito, que había dicho (presumiblemente, en su discurso como acusador) que, *o bien* nunca debería haber comparecido ante el tribunal en absoluto, *o bien,* ya que había comparecido, los jueces deberían condenarlo a muerte con el fin de liberar a sus hijos de su influencia (*Apol.* 29c). De forma similar, su amigo Critón habla del procesamiento «cuando no había ninguna necesidad de ello» (*Critón* 45e). Aun después del veredicto de culpabilidad, no era necesario que los jueces aceptasen el castigo que pedía la acusación. Según la ley ateniense, el mismo acusado podía proponer una pena menor, y los jueces votaban de nuevo la propuesta que iba a ser ya firme. Si en ese momento Sócrates hubiera propuesto el destierro, es muy verosímil que habría sido aceptado, como según Platón él mismo comprobó. En su réplica a la oferta de Critón de sacarle de contrabando fuera del país, él se imagina a las leyes de Atenas diciéndole: «Durante el juicio

[12] Diès (*Autour de P.*, págs. 166 y sig.) considera a Alcibíades el eje sobre el que giraba la mayor parte de la defensa y del ataque: y pone como ejemplos la *Acusación* de Polícrates, los *Alcibíades* de Esquines y de Antístenes, el *Banquete* de Platón, Jen., *Mem.* I, 2, y el *Alcibíades* atribuido a Platón. También se toma, con razón, el pasaje de *República* 494c-495b como referencia a Alcibíades. Dittmar discute lo que dicen los diversos socráticos, incluido Platón, sobre Alcibíades, en su *Aeschines,* págs. 65-177.

[13] Sobre Critias y sus relaciones con Sócrates, *supra,* págs. 290 y sigs.

mismo podías haber elegido el destierro si hubieras querido, y así haber hecho, con el beneplácito de la ciudad, lo que ahora estás intentando hacer contra su voluntad» (*ibid.* 52c). Sócrates creía, sin embargo, por las razones aducidas en la *Apología* y en el *Critón*, que dejar Atenas habría sido una traición a su misión, y que, en cualquier caso, Atenas había llegado a ser una parte tan esencial de su vida, que no podía imaginarse a sí mismo viviendo en ningún otro lugar. Estaba, además, convencido de que no había hecho ningún daño a la ciudad, antes al contrario, mucho bien. Su contrapropuesta era, en consecuencia, que se le deberían garantizar comidas gratis en el Pritaneo, privilegio concedido a los vencedores olímpicos y a otros que habían honrado y beneficiado al Estado. Sin embargo, añadía, no tenía dificultad en pagar una multa, ya que la falta de dinero no hacía daño. Por sí mismo sólo podría aportar una mina, pero algunos de sus amigos (incluido Platón) se habían ofrecido a recoger treinta [14], y por deferencia hacia sus deseos, quería ofrecerlo. Eso al menos dice Platón. Según Jenofonte, mostró su gran espíritu rehusando en absoluto proponer una pena alternativa [15]. En ambos casos su conducta difícilmente dejaba elección a los jueces, y no tiene nada de sorprendente que esta «variopinta asamblea de 501 atenienses, incluidos los funcionarios jubilados, viejos y decrépitos artesanos, pequeños tenderos, y otros incapaces de encontrar empleo mejor pagado» (como los llamó Phillipson), votara la pena de muerte por una mayoría un poco más amplia, que la que había asegurado el veredicto de culpabilidad [16].

Normalmente la sentencia habría sido ejecutada inmediatamente pero una circunstancia particular la aplazó. Todos los años los atenienses fletaban un barco a Delos en misión religiosa, en cumplimiento de un antiguo voto hecho a Apolo después del éxito de Teseo al poner fin al tributo anual de vidas jóvenes que se pagaba al Minotauro en Creta. El barco había sido consagrado la víspera del juicio de Sócrates, y desde entonces hasta su regreso, la ciudad permanecía en estado de pureza religiosa, que no permitía que tuvieran lugar ejecuciones oficiales [17]. Durante este período, en consecuencia, Sócrates fue

[14] Una muy respetable suma. Se ha calculado que a finales del siglo v, una mina tenía, más o menos, el poder adquisitivo de 15.000 ptas. del año 1950. Ver la traducción de Jowett de los *Diálogos* de Platón, 4.ª ed., vol. I, pág. 335 n.

[15] *Apol.* 23. La protesta de Jenofonte de que Sócrates ni propuso él mismo una alternativa ni permitió a sus amigos que lo hicieran, fundándose en que eso podía equivaler a una admisión de culpabilidad, debe de ser un intento consciente de contradecir a Platón. Otros también han considerado que la oferta de pagar una multa habría sido un anticlímax (ver Phillipson, páginas 373 sigs.), y el hecho de que Platón lo incluya fomenta la creencia de que él, que estuvo presente en el juicio mismo, decía la verdad.

[16] Phillipson, *Trial*, pág. 241. Para los detalles de la votación, que tanto Platón (*Apol.* 36a) como D.L., II, 41, expresan de modo algo diferente, ver Phillipson, pág. 367, y S. Erasmus, en *Gymnasium*, 1964.

[17] *Fedón* 58a-c, Jen., *Mem.* IV, 8, 2. Jenofonte establece el aplazamiento de un mes.

enviado a la prisión, dándole de esta forma oportunidad para conversaciones tales como las que relata Platón en el *Critón* y, del último día de su vida, en el *Fedón*.

Sócrates estaba casado con Jantipa y tenía tres hijos, el mayor de los cuales, Lamprocles, era ya «adolescente» en el momento de su ejecución [18], y el menor, a juzgar por el *Fedón* (60a), un niño pequeño. El nombre de Jantipa sugiere conexiones aristocráticas, y llegó a ser prototipo del mal genio, según nuestras noticias, con razón. Por omitir las historias de chismosos posteriores, Jenofonte (*Mem.* II, 2, 7) representa a su hijo lamentándose de su intolerable mal carácter, y entre las bromas de su *Banquete* (2, 10) Antístenes pregunta a Sócrates por qué, si defiende que las mujere son tan capaces de educación como los hombres, no ha intentado domesticar a Jantipa, y se conforma con vivir con «la mujer más molesta de todos los tiempos». Sócrates replica en el mismo tono que, así como un domador de caballos debe practicar con los más fogosos y difíciles, antes que con los dóciles, así él, que aspiraba a tratar con toda clase de hombres, la había escogido como esposa en la convicción de que si lograba domarla, no habría nadie a quien no pudiera manejar. La mención que hace de ella Platón en el *Fedón* (60a) no difiere de ese veredicto, universal por otra parte. El que ella observara el día de su ejecución: «Ésta es la última vez que hablarás con tus amigos», es un lugar bastante común («el tipo de cosas que dicen las mujeres», apostilla el narrador Fedón), y no tiene nada de sorprendente el que hubiera de ser llevada «llorando y golpeándose el pecho». El pensamiento de quedar viuda con tres hijos jóvenes no era alentador, y en todo caso ésa era la conducta que se esperaba de una viuda griega [19].

---

[18] Platón, *Apol.* 34d. Eso significaría hasta veinte años.

[19] Esta cuestión, no demasiado importante, del carácter de Jantipa, ha provocado sentimientos sorprendentemente fuertes, y los especialistas se han precipitado galantemente en su defensa. La mayor parte de ellos coinciden en que el odioso Antístenes fue el responsable de denigrar el carácter de una buena mujer (aunque, en realidad, no existe ningún testigo, en absoluto, de lo contrario), y se ignora silenciosamente la segunda referencia que hace a ella Jenofonte. Ritter (*Sokr.*, pág. 64), siguiendo a Jöel, defiende que, aunque Antístenes era indudablemente uno de los más devotos seguidores de Sócrates, era una especie de persona insensible, y que su único motivo para insultar falsamente a la mujer de Sócrates, era, a sus ojos, ¡acrecentar la gloria del propio Sócrates! Sería obvio que Jenofonte nunca habría podido contar la historia de la broma de Antístenes y la réplica de Sócrates, si el mal temperamento de Jantipa no hubiera sido del dominio público.

Se ha defendido más de una vez que, si la fama de mal genio de Jantipa fuera merecida, Aristófanes no se hubiera resistido nunca al regalo de un material tan cómico. Es muy posible que Sócrates no estuviera todavía casado cuando se estrenaron las *Nubes*, pero si no fue así, debió de estarlo poco después. Me sorprende que se resistiera. En las *Nubes*, Estrepsíades tiene una mujer cuyo nivel social está por encima del suyo, y que insiste en poner un nombre aristocrático a su hijo. (Lamprocles era un nombre aristocrático, según observa Burnet sobre *Apol.* 34d6.) Tenía ésta una especial inclinación por los nombres terminados en «-ipo», y el primero que se menciona entre sus favoritos es ¡Jantipo (*Nubes* 64)!, que seguro que sería un exitazo. No caben

2. Aspecto y características generales

En esta cuestión debemos recordar la imposibilidad, ya mencionada, de separar la enseñanza de Sócrates del conjunto de su personalidad. De otra forma, el lector se impacientará enseguida por el cúmulo de atención concedido a cuestiones aparentemente sin importancia y sin relación con la filosofía. Aun siendo esto así, la misma discusión de su apariencia personal nos conduce directamente al punto de vista teleológico que le llevó a juzgar los ideales de belleza y de bondad por la vara de la utilidad y de la adaptación a la función. Por la misma razón, su misma enseñanza no se puede considerar aisladamente, ya que, cuando buscaba definiciones, insistía en que la virtud era igual al conocimiento, afirmaba que nadie hacía el mal voluntariamente, urgía a la gente a que se cuidara de su alma, o bien cuando hablaba abiertamente sobre la fabricación de zapatos o sobre el amor, estaba siempre, como él mismo dijo, «diciendo lo mismo sobre las mismas cosas» [20].

Se admite universalmente que Sócrates, en su aspecto exterior, era extremadamente feo, pero con esa clase de fealdad que fascina. Sus principales rasgos característicos eran una nariz ancha, chata y respingona, unos ojos prominentes y saltones, los labios gruesos y carnosos, y una tripa considerable, o, como él mismo formuló en el *Banquete* (2, 18) de Jenofonte «un estómago ligeramente mayor de lo conveniente» [21]. Tenía una manera característica de mirar a

---

sino conjeturas sobre la razón por la que Aristófanes no lo aplicó a la mujer del propio Sócrates, pero, a diferencia de Antístenes, pudo haberse retraído por el sentimiento de que una cosa era gastarle una broma a un amigo, y otra muy distinta reírse de su mujer aludiéndola directamente.. También hay diferencia entre hacerlo en un escenario público y en la fácil familiaridad de una reunión privada, cuando ya se ha bebido una buena cantidad de vino.

Fuentes tardías atribuyen a Sócrates una segunda mujer, Mirto, hija o nieta de Arístides; otras fuentes dicen que su matrimonio fue bígamo; otras, que la tuvo como segunda mujer, después de Jantipa, lo cual es manifiestamente imposible. La verdad de este asunto ya la pusieron en duda, en la Antigüedad, Panecio (Plut., *Aristid.* 27; At., XIII, 556b) y otros, y los informes están realmente llenos de incoherencias, justificando el desdén con el que muchos especialistas los han considerado. Algunas de las fuentes antiguas los hacen remontar a una obra perdida de Aristóteles (mientras, al mismo tiempo, formulan dudas acerca de su autenticidad), pero es más verosímil que ello comenzase con su joven contemporáneo Aristóxeno, en un contexto de injurias a Sócrates. (Ver Zeller, *Ph. d. Gr.,* págs. 55, n. 2, y 63, n. 5.) Algunos textos se encuentran recogidos en Deman (*Témoignage,* pág. 38), que cita también algunas opiniones especializadas representativas, pero ver también Aristóxeno, frs. 54a y b Wehrli. No hace falta decir que Jöel echó la culpa de toda la historia a Antístenes.

[20] Jen., *Mem.* IV, 4, 6; Platón, *Gorg.* 490e. Su recurrencia en estos dos autores (en conversaciones con Hipias y con Calicles, respectivamente) sugiere que se trataba, de hecho, de una réplica muy conocida de Sócrates a la gente que lo importunaba con tan tediosa repetición.

[21] Las referencias en Jenofonte y en Platón al parecido o aspecto y a las costumbres personales de Sócrates, están recogidas por E. Edelstein en *X. u P. Bild,* págs. 7 y sig., y 22. Algunas de sus observaciones están confirmadas por Aristófanes. D.L., II, 43, habla de una estatua de bronce

la gente que era inolvidable aunque difícil de describir. Nos dicen de él que «llamaba la atención por sus ojos muy abiertos, como tenía por costumbre», «miraba fijamente, con su forma característica, con la cabeza baja, como un toro», y que «miraba de reojo». Presumía con humor, de que con sus ojos tan saltones podía ver de lado más que la mayoría de la gente [22]. Sus amigos lo comparaban a un sátiro y a una platija (o una raya) [23]. Jenofonte describe en el *Banquete* (cap. V) un simpático «concurso de belleza» [24] entre Sócrates y el apuesto joven Critóbulo, que le había desafiado a que demostrase, según su método habitual de preguntas y respuestas, que él era el más hermoso. («Únicamente —añade— acércanos un poco más la lámpara.») De este modo, Sócrates comienza:

S. — ¿Piensas que la belleza existe solamente en el hombre, o también en otras cosas?

C. — Yo creo que se encuentra en el caballo y en el buey y en muchas cosas inanimadas. Puedo reconocer, por ejemplo, un hermoso escudo, o una espada o una lanza.

S. — ¿Y cómo pueden todas esas cosas ser hermosas si no se parecen unas a otras?

C. — ¡Vaya! Si están bien hechas para el fin para el que las adquirimos o bien adaptadas por naturaleza a nuestras necesidades, entonces yo las llamo hermosas en cada caso.

S. — Muy bien, ¿para qué necesitamos los ojos?

C. — Para ver con ellos, por supuesto.

S. — En ese caso, está demostrado que mis ojos son más hermosos que los tuyos, porque los tuyos miran sólo de frente, mientras que los míos se orientan de tal forma que pueden ver también a los lados.

C. — ¿Pretendes que un cangrejo tiene los ojos más hermosos que cualquier otro animal?

S. — Ciertamente, ya que desde el punto de vista de la solidez, también sus ojos son los mejor construidos por naturaleza.

C. — Muy bien, pero ¿cuál de nuestras narices es la más hermosa?

---

que le hizo Lisipo, erigida por los atenienses arrepentidos, después de su muerte. Las representaciones que se conservan son de dos tipos, de las que uno está probablemente, basado en el bronce perdido de Lisipo, y el otro, en un mármol original de la época helenística. (Ambos tipos [A y B, respectivamente] se hallan en *Portraits of the Greeks* de Gisela Richter.) La idea de un retrato anterior al de Lisipo, realizado en vida de Sócrates es una mera conjetura. El dibujo que se encuentra en la cubierta del volumen de la edición inglesa está tomado de una cabeza del tipo A, del Vaticano (Richter, *op. cit.*, figs. 456-7, 459).

[22] Platón, *Fedón* 86d (para διαβλέπω, cf. Arist., *De insomn.* 462a13), 117b, y Jen., *Banqu.* 5, 5.

[23] Platón, *Banqu.* 215b, *Menón* 80a (cf. *infra*, págs. 380, 383).

[24] Tales competiciones o concursos formaban parte, en realidad, de los juegos (ἀγῶνες) en Atenas y en otras partes, bajo el nombre de εὐανδρίαι. Eran una característica de las Panateneas (Arist., *Const. aten.* 60, 5), y el autor del *Discurso contra Alcibíades* habla de un vencedor ([Andóc.], 4, 42). Ateneo (565 sig.) dice que el objetivo era escoger al más hermoso, y habla de un concurso de belleza (κρίσις κάλλους) en Élide.

S. — Yo diría que la mía, si es que los dioses nos conceden narices para oler con ellas, porque tus orificios nasales apuntan hacia la tierra, mientras que los míos están abiertos ampliamente para percibir olores de todas partes.

C. — ¿Pero cómo puede una nariz chata ser más hermosa que una recta?

S. — Porque no se pone en medio, sino que permite a los ojos mirar lo que quieran, mientras que un tabique alto los separa y es un fastidio.

C. — En cuanto a la boca, me doy por vencido, porque si las bocas están hechas para morder, tú puedes dar un mordisco mucho más grande que el mío.

S. — ¿Y no crees que con mis gruesos labios yo podría dar un beso más suave?

C. — Según tú, parece que tengo una boca más fea que la de un asno.

S. — ¿Y no es eso una prueba más de que soy más hermoso que tú? Las Náyades, que son diosas, son las madres de los Silenos, que se parecen a mí mucho más que a ti.

C. — Me rindo. Sometámoslo a votación, para que pueda saber cuanto antes lo que tengo que pagar.

Cuando se contaron los votos y se vio que todo el mundo estaba a favor de Critóbulo, Sócrates, dolorosamente sorprendido, protestó de que había sobornado a los jueces.

Fiel a su objetivo, Jenofonte deja entrever la mente de Sócrates incluso a través de su charla más ligera. El método seguido en el concurso de belleza aparece de nuevo en el *Hipias Mayor* de Platón (295c):

Supongamos que todo lo que es útil es hermoso [o bello]. Lo que quiero decir es esto: no decimos que los ojos son hermosos si no son capaces de ver, sino solamente cuando tienen esta capacidad, y de ese modo son útiles para ver. De modo semejante decimos que todo el cuerpo está hermosamente hecho bien para correr, bien para luchar, y en el mismo sentido hablamos de todos los seres vivientes: un caballo hermoso, o un gallo, o una codorniz; de todos los utensilios y medios de transporte, de tierra; en el mar, de los barcos mercantes y los de guerra; y de todos los instrumentos, los músicos y los de los oficios en general, y, si quieres, los usos o costumbres y las leyes. Aplicamos la palabra hermoso a todas esas cosas de la misma forma.

Esta lección de Sócrates la repite Jenofonte en otras conversaciones (*Mem.* III, 8, 4-6; IV, 6, 9). Para encontrar el más estrecho paralelismo tenemos que acudir, quizás, a la Inglaterra del siglo XVIII. Hogarth escribía al comienzo de su *Analysis of Beauty:*

Lo primero que hay que considerar es la adaptación de las partes al objetivo al que cada cosa está destinada, por naturaleza o por arte, porque es de la mayor importancia para la belleza del conjunto.

Después de poner unos ejemplos del tamaño y la forma de las sillas, los pilares y los arcos, continúa:

> En la construcción de barcos, las dimensiones de cada parte están limitadas y reguladas por su adaptación a la navegación. Cuando el navío navega bien, los marineros... le llaman una belleza: las dos ideas tienen tal conexión [25].

Sócrates no daba importancia a las apariencias, sino que iba normalmente descalzo, el único viejo manto que poseía era motivo permanente de burla, y sus críticos le llamaban «el que no se lava». Incluso sus amigos tenían que reconocer que ver a Sócrates recién bañado y con las sandalias puestas no era frecuente, y significaba que celebraba algún acontecimiento especial, como la fiesta que se hizo para celebrar el éxito de su amigo Agatón cuando le dieron el premio por su primera tragedia [26]. El vigor, la templanza y el autocontrol son las características más notables de su carácter, si se entiende la templanza no como la total abstinencia o el ascetismo extremo, sino como la indiferencia ante la presencia o la ausencia de placeres materiales. En la campaña de Potidea, caminó sobre el suelo helado en el temible invierno tracio, descalzo y en lo demás vestido como en casa; práctica que (como dice Alcibíades en el *Banquete* de Platón) no le granjeó las simpatías de los soldados, que se embozaban bien y se envolvían los pies con fieltros y pieles de oveja, y que pensaban que quería humillarlos. En cuanto a la bebida, se decía que era capaz de tumbar a cualquiera, aunque nadie vio nunca a Sócrates borracho, ni tampoco bebió más que para cumplir con una costumbre social, y porque estimaba sobremanera las conversaciones que fluían tan fácilmente en un *sympósion*. Todos sus apetitos y pasiones, lo mismo para el sexo que para el alimento, los tenía bajo estricto control [27]. Bien es verdad que nuestra información hay que obtenerla principalmente de hombres que no sólo le conocían bien sino que eran sus devotos admiradores, y podrían por ello considerarse testigos parciales. Sin embargo, todo lo que nos dicen, en conjunto, sobre su enseñanza y su fuerza intelectual, constituye el retrato de un personaje coherente y creíble, y lo poco que nos ha llegado en sentido contrario no es, desgraciadamente, imparcial sino que lleva la marca de la malicia y del escándalo. Aristóxeno, ese personaje curiosamente amargado, aseguraba que había oído de su padre Espíntaro, que nadie era más persuasivo que Sócrates cuando estaba de buen humor, pero que cuando se encolerizaba y se mostraba apasionado, tenía un aspecto temible y podía desatar las acciones y el lenguaje más violentos. También era apasionado sexualmente, ¡«pero no hacía daño con sus acciones por-

[25] Ed. Burke, pág. 32. Ver también el artículo de Burke «A Classical Aspect of Hogarth's *Theory of Art*», en *Journal of the Warburg (and Courtauld) Institute,* 1943. El aspecto utilitarista de la enseñanza de Sócrates se desarrollará más adelante (cap. XIV, § 8).

[26] Sin zapatos y con un manto pobre, Jen., *Mem.* I, 6, 2; ἀνυπόδητος Aristóf., *Nubes* 103, 363, y Platón, *Banqu.* 220b. Su manto era un número cómico habitual. Cf. Amipsias, *supra,* pág. 345 y n. 61. Para ἄλουτος, ver *Aves* 1554, y para su curiosa fiesta, consultar Platón, *Banqu.* 174a.

[27] Su actitud hacia el sexo se discute en la sección siguiente.

que sólo se juntaba con mujeres casadas o con rameras comunes»! [28]. No hay duda de que Sócrates tenía una naturaleza apasionada, y los que padecieron el azote de su ira pueden muy bien haber pensado de él lo mismo que Espíntaro. Si rara vez se permitía exabruptos, cuando lo hacía su efecto era devastador. Jenofonte pone un ejemplo. Critias había estado intentando seducir a un joven del círculo de Sócrates llamado Eutidemo. Una vez que la amonestación privada no había surtido efecto, Sócrates, al verlo portarse mal en una charla donde estaban presentes Eutidemo y otros jóvenes conocidos suyos, dijo delante de todos ellos: «A Critias parece que le ha dominado el sucio deseo de frotarse contra Eutidemo, como los cerdos, contra las paredes» [29].

3. Actitud respecto al sexo y al amor

La actitud de Sócrates hacia el sexo hay que considerarla con la mayor atención, teniendo presentes tanto la compañía constante de jóvenes, como el papel central que jugó el *érōs* en la filosofía platónica por inspiración socrática. La actitud hacia las relaciones homosexuales en la Atenas de su tiempo era diferente de la nuestra. Los amores se consideraban principalmente como relaciones entre hombres al estilo de las de Aquiles-Patroclo u Orestes-Pílades, y se defendía con toda seriedad que tales relaciones entre hombres, con diversos grados de contenido abiertamente sexual, eran mucho más adecuadas para fomentar el heroísmo y otras virtudes, y conducían mejor a una unión duradera y verdaderamente espiritual, que el matrimonio entre hombre y mujer. En el *Banquete* de Platón se da por seguro que la atracción entre los sexos es puramente física y que su objeto es la procreacción. Demóstenes resume esta postura: «Tenemos cortesanas para el placer, concubinas para las necesidades del cuerpo, y esposas para la procreación de una descendencia legal.» [30]. Es verdad que los diferentes Estados griegos tenían diferentes códigos de conducta. Pausanias, en el *Banquete* de Platón, dice que en Élide y en Beocia no hacían problema de ello, y sabemos que Tebas estaba orgullosa de su «Banda

---

[28] Aristóxeno, fr. 54 Wehrli. Es una lástima que los que no se fían de los informes favorables de Platón y Jenofonte no dispongan de nada mejor que de esta especie de cotilleo para apoyar el aspecto contrario. Aristóxeno fue también el que acusó a Sócrates de bigamia, el que dijo que había sido el παιδικά de Arquelao, y el que afirmó que cobraba por su enseñanza (frs. 57 sig., 52, 59). También dijo que toda la *República* podía encontrarse en los *Antilogías* de Protágoras, y que Aristóteles había fundado el Liceo en vida de Platón para rivalizar con él (frs. 67, 65).

[29] *Mem.* I, 2, 29-30. Mary Renault ha reconstruido la escena con una notable fuerza imaginativa en su novela *The Last of the Wine* (págs. 120 y sig. de la ed. de bolsillo de *New English Library*).

[30] Demóst., *In Neaer.* (LIX) 122, citado por Levinson, *In Def. of. P.*, pág. 106, n. 81. La descripción que hace Levinson del estado general de opinión en Atenas, es un buen antídoto para una teoría como la de Kelsen, de que Platón padeció sentimientos de culpabilidad, de rechazo y de aislamiento, por una desviación de la norma socialmente reconocida.

sagrada» de amantes, modelos de tenacidad y de valor. En Jonia y entre los griegos bajo dominio persa, la homosexualidad estaba condenada, hecho que Pausanias relacionaba con el deseo natural del tirano de disuadir de las actividades intelectuales y físicas, y del estrechamiento de sólidos lazos de amistad y asociación entre sus súbditos. En Atenas mismo, prosigue [31], la postura era más compleja y nada fácil de entender. Se creía que tal amor podía ser algo noble, y a un amante se le perdonaba todo, pero al mismo tiempo los padres confiaban sus hijos a los tutores con órdenes de protegerlos estrictamente de toda posible comunicación con los galanes. La explicación, piensa, consiste en que hay una clase buena de amor y otra mala; la una busca sólo la gratificación física y se acaba cuando el aspecto del favorito comienza a marchitarse, mientras que la otra ama el espíritu de un muchacho más que su cuerpo y le ofrece una amistad que ennoblece. Los obstáculos del camino, con tiempo y esfuerzo para superarlos, servían de prueba, y había dos cosas que la sociedad ateniense desaprobaba: entregarse a un amante rápidamente o hacerlo por motivos de miedo, de avidez [32], o por ansias de medrar. El motivo por parte de los más jóvenes debía de ser la creencia de que su relación con el hombre mayor fortalecería su carácter y haría progresar su mente, y de que los demás actuarían en la convicción de que él podía hacerlo. Un amor de ese género es de gran valor tanto para los individuos como para el Estado «porque anima tanto al amante como al amado a someterse a la autodisciplina para conseguir superarse».

Los que intervienen en el *Banquete* están en esa línea. Aunque Pausanias dice algunas cosas con las que Platón estaría de acuerdo, su concepción del amor no es la misma que la socrático-platónica que vendrá más tarde, y se le puede considerar como representante de la opinión culta ateniense. Lagerborg tiene toda la razón cuando dice, en su excelente estudio sobre el tema, que «A los ojos de los griegos estas tiernas amistades no eran en absoluto algo de lo que avergonzarse», y «En su amor hacia los jóvenes hermosos, Pla-

[31] Y en Esparta, si el texto de 182b es seguro. Se ha cuestionado (ver Bury, *ad loc.*), apoyándose en que Esparta era un Estado completamente permisivo y que no pudo haberse relacionado con Atenas en este aspecto. Esta permisividad la refiere Platón (*Leyes* 636b, 836b) y, por una serie de indicios, se acepta generalmente como un hecho, aunque Dover ha defendido ahora de forma erudita que los datos no justifican la suposición de que las prácticas homosexuales prevalecieran más en Esparta que en otras partes, o que los atenienses lo creyeran así (*BICS*, 1964, págs. 36-8). Jenofonte afirma, ciertamente (*Rep. lac.* 2, 13-14), que las leyes de Licurgo, aunque estimulaban las relaciones virtuosas entre un hombre y un muchacho, consideraban las físicas entre ellos al mismo nivel que el incesto.

[32] La prostitución estaba prohibida por ley a los ciudadanos atenienses, y una declaración de culpabilidad en este sentido llevaba consigo la pérdida de los derechos cívicos (ἀτιμία). La principal fuente de conocimiento de que disponemos respecto de la ley ática sobre la homosexualidad (que también arroja una considerable luz sobre el νόμος habitual, en su amplio sentido de actitudes convencionales) es el *Discurso contra Timarco* de Esquines. Para un resumen, ver Dover en *BICS,* 1964, págs. 32 y sig.

tón es un auténtico hijo de su tiempo»[33]. Lo mismo se puede decir de Sócrates, y esto echa por tierra cualquier teoría de que ambos tuvieran la sensación de desviarse de las costumbres establecidas de su sociedad. La confusión ha surgido de no haber hecho las necesarias distinciones entre las diferentes formas de estas relaciones, que podían ir desde el afecto romántico y de sentimientos elevados, más fácilmente atribuibles a un joven cuyas buenas cualidades incluyeran la belleza corporal, hasta un más o menos promiscuo deseo de gratificación sensual. Este último estaba, ciertamente, condenado por la opinión ateniense, y también por Sócrates y Platón[34]. Negar la verdad del verso de Virgilio «Gratior est pulchro veniens de corpore virtus» sería una hipocresía para la mayor parte de nosotros. Como ejemplo del nivel moral aceptado, que se queda aún muy lejos del socrático, se pueden citar las palabras de Critóbulo, un joven muy solicitado, aunque ahora lo bastante viejo como para interesarse por otros más jóvenes que él[35].

> Los que somos hermosos infundimos en nuestros admiradores algo que les hace ser más generosos con el dinero, más dispuestos al trabajo duro y a enfrentarse al peligro con honor, e incluso más modestos y autocontrolados, ya que lo que desean, al mismo tiempo les llena de vergüenza. En realidad, es un disparate no escoger hombres hermosos como jefes: por mi parte al menos, yo caminaría por el fuego si tuviera a Clinias a mi lado, y estoy seguro de que tú harías lo mismo que yo. Por eso no te parezca extraño, Sócrates, que mi belleza sea buena para la humanidad, y no desprecies la belleza como algo que se marchita pronto. Un joven, un hombre maduro y un viejo, pueden ser hermosos lo mismo que lo es un niño. Esto lo demuestra la elección de viejos de bello aspecto para llevar los brotes de olivo en el festival de Atenas, dando por supuesto que cada edad de la vida tiene su propia belleza.

Fedro, en el *Banquete* de Platón (178-9), expresa sentimientos parecidos: aquello que debería ser el principio regulador de la vida de un hombre, sin lo cual ni una ciudad ni un individuo podría llevar a cabo grandes ni hermosos hechos —es decir, el sentimiento de vergüenza ante los hechos deshonrosos, y la ambición por hacer lo que es noble—, está inspirado, mucho más que por los parientes, los honores o la riqueza, por el amor. Un hombre que está enamorado, si fuera descubierto haciendo algo feo o soportándolo de otro sin defenderse por la propia cobardía, visto por su padre, por sus compañeros o por cualquier

---

[33] *Plat. Liebe,* págs. 44 y sig., 31. Para los aspectos morales y socialmente válidos del código griego de conducta entre los hombres, ver especialmente las págs. 42 y sigs.

[34] En el discurso de Lisias que Fedro lee a Sócrates (*Fedro* 231e) son los que no aman los que se sienten obligados a puntualizar que el objeto de su deseo podría vacilar «por miedo al *nómos* establecido»; pero todo el pasaje pone de manifiesto que, en cualquier caso, se deploraba el *alarde* de relaciones físicas.

[35] Jen., *Banqu.* 4, 15. Respecto a la etapa de la vida de Critóbulo, cf. 8, 2 ἔτι καὶ νῦν ἐρώμενος ὢν ἤδη ἄλλων ἐπιθυμεῖ.

otro, no se dolería tanto como si fuera visto por su amado. En consecuencia, y sin exagerar, nadie puede leer a Platón ni a Jenofonte —o, en esta cuestión, a Aristófanes [36]— sin aceptar como un hecho histórico el que entre las clases acomodadas de Atenas, el amor entre varones era perfectamente natural, y un tópico nada molesto ni para conversaciones serias ni para bromas. G. Devereux, en un interesante artículo escrito desde una perspectiva psicoanalítica («Greek Pseudo-homosexuality and the 'Greek Miracle'», *Symb. Osl.*, 1967), presenta argumentos convincentes para considerar la conducta homosexual griega no como una verdadera perversión, sino como una expresión de adolescencia prolongada en la vida adulta. Puede haber sido una expresión poco afortunada, pero, como señala el autor, adolescencia no es un término ignominioso. Es, después de todo, lo mismo que juventud, y no han sido los detractores de Grecia los que han hablado de su eterna juventud. La relación entre esta juventud y el incomparable florecimiento del genio griego está admirablemente puesto de relieve por el autor en las páginas finales.

¿Cuál fue la postura de Sócrates en todo esto? Se le describe haciendo un uso libre del lenguaje del amor, declarándose a sí mismo experto en «erótica» (τὰ ἐρωτικά) y amante (ἐραστής) por naturaleza. En el *Menón* (76c) dice que nunca pudo resistirse a la belleza (y, por supuesto, no a la del sexo opuesto), y en el *Banquete* de Jenofonte (8, 2), que no es capaz de recordar un tiempo en el que no estuviera enamorado. Sin embargo, no es absoluto frecuente encontrar a alguien que use el lenguaje erótico y que, sin embargo, sea absolutamente continente en su conducta. La imaginería sexual de la mística religiosa ha llamado con frecuencia la atención [37]. Por otra parte, mientras actualmente reconocemos (quizás cada vez menos) al menos el residuo de un tabú social en tal lenguaje, Sócrates no se encontraba bajo semejante restricción. Todos los datos indican que, por una parte, tenía sus pasiones totalmente bajo control, y utilizaba la compañía, socialmente aprobada, de un hombre mayor con sus jóvenes discípulos, como un recurso educativo; pero, por otra parte, era por naturaleza sensible a su belleza juvenil y no se resistía a ella sin esfuerzo. Cuando habla de ella, aunque generalmente lo haga en un tono de humor, hay algo ciertamente detrás de la broma. El pasaje más revelador es la descripción del encuentro de Sócrates con el muchacho Cármides después de una larga

[36] Hans Kelsen, en su argumentación de que Platón se sintió socialmente aislado, porque la homosexualidad estaba severamente condenada en Atenas, dice que Aristófanes «lo fustigó con el desprecio y la ironía más encarnizados» (*Int. Journ. Ethics*, 1937-8, pág. 375). Es posible dar una interpretación diferente a sus bromas altamente obscenas, que debieron de provocar en el público verdaderos ataques de risa; de otra forma no hubieran podido darse. Sobre las diferentes actitudes de Platón y de Aristófanes respecto a la homosexualidad, ver Dover, *BICS*, 1964, páginas 36 y 38.

[37] *E.g.*, Taylor, *Socrates*, pag. 46: «La adopción casi universal del lenguaje simbólico tomado de la pasión sexual, por parte de los místicos de todos los tiempos y lugares, parece apuntar a una conexión real entre el temperamento místico y el erótico.»

ausencia en el ejército. Toda la compañía había estado alabando su belleza, y Sócrates está de acuerdo en que sería totalmente irresistible, sólo con que tuviera un alma que pudiera equipararse a su forma externa. Proponen que se compruebe eso entablando una conversación con él, y se sienta entre Sócrates y Critias.

> Entonces me sentí turbado, y desapareció toda mi anterior confianza en que pudiera sostener con él una conversación. Y cuando Critias le dijo que yo conocía el remedio para su problema, y él volvió sus ojos hacia mí con una mirada indescriptible e hizo ademán de preguntarme, y todo el mundo se reunió alrededor de nosotros en la palestra, intuí lo que había dentro de sus vestidos y me sentí arder. Ya no fui dueño de mí mismo, y pensé lo bien que había entendido Cidias el amor cuando, hablando de un muchacho hermoso, advirtió a otro que tuviera cuidado de que «el ciervo no se dejara ver por el león, no fuera que lo devorase». Lo que yo en realidad sentí fue como si me hubiera atrapado una fiera salvaje [38].

El resto del diálogo está dedicado a la naturaleza de la *sōphrosýnē,* el autocontrol o la templanza.

Su supuesta pasión por Alcibíades fue objeto de una broma particular entre Sócrates y sus amigos. Platón la menciona varias veces, y, de forma más interesante, un fragmento del socrático Esquines, cuando compara esta pasión con el frenesí báquico [39].

> Por mi parte, el amor que sentí por Alcibíades me proporcionó una experiencia exactamente igual que la de las Bacantes. Éstas, cuando están inspiradas, sacan leche y miel de lugares de donde otros no pueden sacar ni siquiera agua de los pozos. De igual manera yo, aunque no había aprendido nada que pudiera comunicar a un hombre en orden a hacerlo mejor, no obstante pensaba que, porque lo amaba, mi compañía podría hacer de él un hombre mejor.

La ironía es sólo aparente. La ilusión erótica de Sócrates, semejante a la de las frenéticas Ménades, consistía en creer que con su amor podría convertir al disoluto Alcibíades a un modo de vida mejor. En consonancia con esto, está la propia descripción de Alcibíades, en el *Banquete* de Platón, de la invulnerable castidad de Sócrates y de su capacidad de hacerle avergonzarse de sí mismo. En el *Alcibíades, I,* Sócrates arguye en general que el yo de un hombre es su mente o espíritu *(psychē)* y el cuerpo solamente un instrumento que la

[38] Plat., *Cárm.* 155c-e. Cf. Jenofonte, *Mem.* I, 3, 13, donde Sócrates describe «esta bestezuela llamada 'juventud en flor'» como más dañina que un escorpión, porque puede inyectar un veneno enloquecedor, incluso sin entrar en contacto con su víctima.

[39] Plat., *Prot.* 309a, *Gorg.* 481d, *Alc. I,* ad init.; Esqu., fr. 10c, pág. 273 de Dittmar. En el *Banqu.* 217a sigs., se le hace a Alcibíades hablar de su propia impresión equivocada de que Sócrates quisiera acostarse con él.

psique gobierna y del que se sirve para la vida. Esto le da la oportunidad de aclarar lo que él entiende por el verdadero *érōs* y para denunciar la versión corriente del amor homosexual; porque el que ama el cuerpo de Alcibíades no ama a Alcibíades sino sólo a algo que le pertenece [40]. En un tono más ligero encontramos en Jenofonte (*Banqu.* 8, 4) un divertido diálogo entre Antístenes y Sócrates. Antístenes dice que le ama, y el silénico Sócrates responde: «Pero cuanto menos hables de tu amor, mejor, ya que no me amas por mí mismo (literalmente «mi *psyché*») sino por mi apariencia.» Más adelante (8, 23) dice en serio que «asociarse con alguien que ama al cuerpo más que al alma, esclaviza».

Debemos confiar en la exposición que hace Platón de la filosofía y de la práctica de Sócrates en cuestión de sexo, no sólo porque no hay datos fiables en sentido contrario, sino, además, porque, en el caso de que se hubiera dado a la pederastia, las convenciones de la época no le imponían la necesidad de ocultarlo. Esto es más importante que el hecho de que el personaje que Platón presenta sea absolutamente convincente, pero el aspecto más indiscutible de esta evidencia reside no en su alabanza directa de Sócrates sino en su propia filosofía. Defendiendo las opiniones que él defendía sobre el *érōs*, no podría haber sido un discípulo admirador de Sócrates que le hubiera hecho quedar por debajo de ellas. En realidad fue la influencia de Sócrates la que le debió de ayudar a transcender en tan gran medida la moralidad general de su época. Condenó la pederastia tanto en la *República* como en las *Leyes* [41]. Y más importante todavía, por ser más positiva, es la postura central ocupada por el *érōs* en el conjunto de su filosofía. Más adelante nos ocuparemos plenamente de ello, pero de momento, y brevemente, lo que significa es que una filosofía de la vida que pretenda ser completa y satisfactoria, debe tener en cuenta tanto las emociones como la razón, ya que ambas son parte integrante de la naturaleza humana. La filosofía no consiste en cultivar el entendimiento descuidando todo lo demás. Debería significar el uso de la razón para guiar los deseos hacia formas de satisfacción que no fueran sólo físicas, en las que encontraría no la frustración sino su más alto cumplimiento. En este proceso los impulsos sexuales tienen su lugar, porque es a través de ellos como la *psyché* se ve atraída en primer término hacia lo que es hermoso. Nos llevan primariamente, por supuesto, a la admiración de la belleza física, y si en ese nivel se entregan al libertinaje físico, nuestra vida queda mutilada. Pero de hecho, este *érōs* es para nosotros una fuerza espiritual, y si evitamos sus manifestaciones más ba-

[40] 131c. Ver, además, *infra*, págs. 445 y sigs.

[41] *Rep.* 403a-c. En las *Leyes* 838e, las relaciones homosexuales se condenan, apoyándose en su esterilidad, como un «crimen deliberado contra el género humano, al sembrar sus semillas sobre piedras y rocas, donde nunca echarán raíces ni darán su fruto natural». En el 636c se le llama «*contra natura*, y el colmo de la desvergüenza y de la intemperancia en el placer». Que Platón prohibiera este tipo de relaciones, lo confirma Aristóteles, *Pol.* 1262a32 sigs.

jas y conocemos su verdadera naturaleza, podemos permitirle que nos conduzca (como expone Sócrates en el *Banquete*) desde un apasionado deseo por un cuerpo concreto hasta el disfrute estético de la belleza visible en general, de ésta a la belleza del carácter [42], y, más alto todavía, a la belleza intelectual de las ciencias, hasta que, si perseveramos hasta el final, se nos garantice la repentina visión de la Belleza misma, la Forma absoluta que se percibe no con el ojo corporal sino con el ojo del alma o de la mente. En este último nivel, verdaderamente divino, la belleza, la bondad y la verdad son una sola cosa, y la visión de esta suprema realidad, dice Platón por boca de Sócrates, sólo es posible para el hombre que es por naturaleza un amante, porque la fuerza que le lleva a ello es la fuerza del *érōs*. Esto, dice Sócrates, es lo que significa la iniciación a los misterios últimos de *tà erōtiká;* y esta es una doctrina fundamental del platonismo, filosofía que está en gran medida inspirada por Sócrates mismo.

Al hablar de Platón como fuente, dejé en claro que estaba lejos de los que afirmaban que todo lo que ponía en boca de Sócrates había sido dicho, o podía haberlo sido, por Sócrates en la vida real [43]. Pero, de la misma forma que no podía haber hecho que Sócrates propusiera lo que él mismo consideraba los más fuertes argumentos a favor de la inmortalidad si hubiera estado convencido de que la muerte era el final de todo (cf. *supra,* pág. 339) así es imposible creer que pudiera haber atribuido a Sócrates el discurso del *Banquete,* si las ideas y la conducta del Sócrates real en cuestión de amor, hubieran estado a tan bajo nivel como las de muchos de sus contemporáneos.

Todo esto concuerda con el testimonio de Jenofonte ya mencionado (cf. *supra,* págs. 328 y 330), de que Sócrates anteponía el amor del alma al amor del cuerpo, pero que no creía que el amor espiritual implicase falta de un elemento pasional. Cicerón cuenta una historia que probablemente se remonta a un diálogo escrito por el joven amigo de Sócrates, Fedón. Un tal Zópiro, que pretendía conocer los caracteres a partir de los rostros, decía que veía en las características de Sócrates muchos indicios de una naturaleza viciosa y lasciva —veredicto nada extraño cuando se tienen en cuenta sus labios sen-

---

[42] Hay que recordar que la palabra καλόν, que traducimos por «belleza», se refería tanto a la excelencia moral como a la gracia de la forma externa.

[43] En el 209e, Diotima, la profetisa de Mantinea, de la que Sócrates confesaba haber sido la que le enseñó las cosas del amor, dice: «Hasta ahora, he hablado de las cosas del amor en cuyos misterios incluso tú podrías iniciarte; pero en las revelaciones finales, a las que conducen aquéllas si se ejercitan adecuadamente, dudo que tú seas capaz de iniciarte.» Según otros lo han entendido (ver Stenzel, *PMD,* págs. 4 y sig.), es más probable que, con este pasaje, Platón señale el límite alcanzado por la filosofía de su maestro. Ésta incluía la noción de la unión de las mentes, de la que resultaba el embarazo y el parto en el terreno de las ideas, junto con los dolores mentales de parto, que la habilidad mayéutica de Sócrates mitigaba mediante su feliz alumbramiento de hijos mentales de otra gente, tal como se describe en el *Teeteto.* Esto incluye la característica postura socrática de no saber nada, y justifica la fuerte suposición de que todo el conjunto pertenece al Sócrates histórico.

suales—. Los demás que estaban presentes se rieron de él, por lo que sabían de la continencia de la vida de Sócrates, pero Sócrates mismo se puso de su parte: dijo que todos los placeres eran buenos, pero que él los había conquistado por la razón [44]. Fue un hombre bueno en el sentido definido por Antifonte (cf., *supra,* pág. 254) y sentía simpatía y comprensión por los que eran más débiles que él. Según lo expresó Zeller (*Ph. d. Gr.,* pág. 68), no fue un ideal impersonal de virtud sino un griego ateniense de carne y hueso.

Por eso sabemos que los jóvenes sentían una poderosa atracción hacia Sócrates, y él nunca fue tan feliz como cuando estaba en su compañía. Pero sabían que el único estímulo que podían recibir de él era el de su amistad y su conversación, el de la experiencia de su obstetricia intelectual que conseguía que sus pensamientos parecieran fluir diez veces más deprisa que antes.

4. Su efecto en los demás

Si es verdad que Sócrates estaba fascinado por la belleza juvenil, no lo es menos que los jóvenes estaban fascinados por él. Este hombre feo, chato, panzudo y de ojos saltones, ejercía un extraño magnetismo personal. Es difícil comprender semejante poder sin haberlo experimentado, pero sus jóvenes amigos han hecho todo lo posible por comunicarlo y hay que dejarles que hablen por sí mismos. Alcibíades, en el *Banquete* de Platón, después de compararlo con Marsias el sátiro, que quiso competir con Apolo tocando la flauta, y de resaltar el notable parecido de su aspecto personal, prosigue [45]:

> Tú no tocas la flauta, pero, lo que ofreces es, por supuesto, mucho más notable aún. Marsias necesitaba un instrumento para encantar a los hombres con el poder que emanaba de su boca... Pero tú, Sócrates, eres tan superior a Marsias que produces el mismo efecto simplemente con palabras, sin necesidad de ningún instrumento. En cualquier caso, mientras la mayoría de nosotros presta escasa o ninguna atención a los discursos de cualquier otro orador, por muy bueno que sea, un discurso tuyo —o simplemente un informe, totalmente indiferente, hecho por otro, de lo que has dicho— nos conmueve en lo más profundo y ejerce una fascinación sobre nosotros, mujeres, hombres

[44] Cic., *Tusc.* IV, 37, 80, y cf. *De fato* 4, 10. El diálogo de Fedón, *Zópiro,* es mencionado como genuino por D.L. (II, 105). A esta historia la ha considerado Zeller «schwerlich geschichtlich» (*Ph. d. Gr.,* pág. 64 n.), y Friedländer (*Plato,* trad. ingl., vol. I, pág. 45), «bien fundamentada». Fedón es la fuente obvia, y esto justifica que sea histórica, al menos en el sentido de que se ajusta al Sócrates que él conoció. Henry Jackson (citado por Adam, *Apol.,* pág. XXII) observó que Sócrates, en su aspecto externo, «parecía la encarnación de la sensualidad, e incluso de la estupidez». (Cf. «stupidum et bardum», en *De fato* 4, 10.)

[45] 215b sigs., trad. de W. Hamilton. Vale también la pena ver la versión más vigorosa de Michael Joyce del discurso del joven calavera (en el volumen de los diálogos reunidos, de Hamilton-Cairns).

> y muchachos por igual. Yo mismo, si no fuera porque ibais a pensar que estoy absolutamente borracho, os aseguraría bajo juramento el efecto que sus palabras han ejercido sobre mí... Siempre que le escucho, mi corazón late más deprisa que si estuviera en un arrebato religioso, y las lágrimas resbalan por mi rostro, y observo que mucha gente ha tenido la misma experiencia. No solía, en cambio, sucederme nada de esto cuando escuchaba a Pericles ni a otros buenos oradores; si bien reconozco que hablaban bien, mi alma no se alborotaba ni se irritaba consternada al considerar que mi vida no era mejor que la de un esclavo.

Semejante lenguaje no hay que justificarlo simplemente por la intención apologética de Platón de exonerar a Sócrates de toda responsabilidad por las fechorías de Alcibíades. Lo que describe es más profundo que el mero encanto de una conversación o del poder de un argumento, y es más difícil de explicar. A Menón le obliga también a describirlo en términos de sortilegio y magia, y sólo puede deberse a la propia experiencia de Platón de un efecto ejercido casi inconscientemente por Sócrates, e independiente en parte de las palabras que usaba. La descripción más notable de todo esto se encuentra en el *Téages*, que, aunque no esté escrito por Platón, se acepta generalmente como obra de principios del siglo IV, escrita por alguien del círculo socrático. Si los que niegan que pertenezca a Platón están en lo cierto, su testimonio es de lo más valioso por su independencia, y las propias descripciones de Platón avalan lo que relata. Aun teniendo en cuenta toda la *eirōneía* de Sócrates, todavía queda algo extraordinario que exige una explicación [46].

Un padre, molesto con su hijo Téages [47], que le importuna continuamente con su afán de prepararse para la vida política, lleva al muchacho a Sócrates. A Téages le gustaría que se ocupara de él el propio Sócrates, pero éste sugiere que los instructores más adecuados son los Sofistas, hombres como Pródico, Gorgias y Polo. Ellos tienen ya algo concreto que enseñar y saben lo que se traen entre manos. Él no tiene destreza ni conocimiento que impartir a no ser en el único arte del amor, y no está en su mano el que los jóvenes que estén con él progresen o no; es una cuestión de divina providencia. A veces

---

[46] Para el mejor informe breve sobre el *Téages*, ver Friedländer, *Plato*, trad. ingl., vol. II, págs. 147-154. No ve ninguna razón válida para no atribuirlo a Platón, y lo fecha basándose en el estilo, alrededor del 400. W. Janell (en *Hermes*, 1901), que lo consideraba espurio, lo identificaría con la obra de un socrático, compuesta en vida de Platón, entre el 369 y el 366. Otras referencias se encuentran en *RE*, XL. Halbb., cols. 2366 y sig. Algunos han dudado de la autoría de Platón apoyándose simplemente en lo que consideran un elemento irracional, supersticioso, en el tratamiento del *daimónion*, y en la referencia al contacto físico en el discurso de Aristides. Así, Dorothy Tarrant, en *CQ*, 1958, pág. 95. Aunque esto permanezca siempre como materia opinable, Friedländer ha dado, al menos, una buena fundamentación a la opinión opuesta. Ver, especialmente, su pág. 152. (J. M. Rist no está de acuerdo, *Phoenix*, 1963, pág. 17.)

[47] A Téages se le menciona también en la *República* (496b) como alguien que habría abandonado la filosofía por la política si la mala salud no se lo hubiera impedido.

una voz premonitoria venida del cielo le impide aceptar a un alumno, pero aunque esto no suceda, nunca garantiza el éxito. Algunos adquieren un provecho duradero, pero con otros el progreso se acaba en cuanto le dejan [48]. Y para probarlo, contará una historia (130a):

> Es la historia de lo que le sucedió a Arístides, hijo de Lisímaco y nieto del gran Arístides. Este muchacho pasó tiempo en mi compañía e hizo grandes progresos en un plazo corto. Después se embarcó en una expedición militar, y a su regreso se encontró con que Tucídides, hijo de Melesias, se había asociado conmigo. La víspera, Tucídides se había molestado por algo de nuestra conversación, de tal forma que cuando Arístides me echó la vista encima, después de haberme saludado y demás, dijo: «He oído que Tucídides está cogiendo gran confianza contigo y que se queja de ti, como si él fuera alguien.» «Es verdad», dije. «¿Por qué —dijo Arístides— no aprendió antes de trabar amistad contigo la esclavitud que eso suponía?» «Parece que no», le dije. «No. Juraría que no.» «Y de mí, ¿qué?, Sócrates», dijo. «Mi postura es ridícula.» «¿Por qué?» «Porque antes de embarcarme podía hablar con cualquiera y mantenerme a su altura al argumentar. Incluso buscaba la compañía de los más inteligentes. Ahora sucede justamente lo contrario. Si noto que alguien es un hombre culto, me voy; tan avergonzado estoy de mi insuficiencia.» «¿Y esta capacidad la perdiste de repente o de forma gradual?», pregunté. «Gradualmente», fue la respuesta. «Y cuando la tenías —continué—, ¿la habías conseguido por algo que hubieras aprendido de mí, o por otro medio?» «Te voy a decir algo, Sócrates —dijo—, algo absolutamente increíble pero cierto. *Yo nunca aprendí ni una sola cosa de ti,* como tú mismo sabes; pero siempre que estaba contigo, yo progresaba, incluso cuando estaba en la misma casa aunque no en la misma habitación; y me parecía que el efecto era mucho mayor si, estando en la misma habitación, yo fijaba mis ojos en ti mientras hablabas, en lugar de mirar a otra parte. Pero el mayor progreso en todo, lo hice cuando en realidad me sentaba a tu lado y podía tocarte. Pero ahora todo se ha perdido.»

Se puede imaginar al solemne joven mientras meditaba, con los ojos desorbitados, sobre el mágico efecto de la presencia de Sócrates [49]. Lo que Platón pensaba realmente sobre la «educación por contacto» (creencia nada imposible

[48] Observaciones similares, referidas expresamente a la metáfora de la comadrona, se formulan en el *Teeteto* (150d sigs.), donde a Arístides se le menciona de paso. Allí, sin embargo, se dice solamente que, si el *daimónion* le permite a un alumno volver, progresa de nuevo. La posibilidad de una segunda caída, a pesar del consentimiento del dios, no se menciona.

[49] El *Téages* no está desprovisto de retratos de personajes ni de humor. Friedländer (*op. cit.,* pág. 326) observó que el estilo rígido y pesado del discurso de apertura de Demódoco, al que se ha estigmatizado de no-platónico (por Sorey, *WPS,* pág. 429, por ejemplo), podría ser intencionado, como propio del respetable campesino. Saca inmediatamente la tópica comparación entre el cultivo de las plantas y la educación (cf. *supra,* págs. 170 y sig.) e incluye la deliciosa observación de que «plantar» niños ¡es un trabajo mucho más fácil que plantar árboles! El trabajo duro comienza con la crianza.

para un griego, como ha hecho notar Dorothy Tarrant en *CQ,* 1958), lo expresa en el *Banquete* (175c-d), donde Agatón llama a Sócrates para que se siente a su lado, de tal forma que por el contacto con él, pueda adquirir el provecho de su última inspiración. Sócrates replica que no estaría nada mal si tocándonos unos a otros pudiéramos lograr que la sabiduría fluyese del más lleno al más vacío por una especie de atracción capilar. No había nada de físico ni de mágico en los poderes educativos de Sócrates, como podrían pensar sus atónitos admiradores, pero sin embargo había algo más que una mera inculcación de hechos o de ideas. Friedländer (*op. cit.,* pág. 152) contrasta justamente la educación socrática por medio del amor [50], con la educación sofística sin amor, y la práctica sofística de ofrecer toda clase de artículos intelectuales a todos, con el *daimónion* de Sócrates que le decía cuándo era posible que se dieran los requisitos mentales y la afinidad moral entre él y un joven, necesarios para que las relaciones maestro-discípulo tuvieran éxito. Esto está relacionado con su arte mayéutica. Ya que él no enseña nada, sino que únicamente saca lo que ya está allí, no puede hacer nada con alguien que no haya concebido previamente en su mente. A los demás, los envía a los Sofistas (*Teet.* 151b). La libertad para escoger solamente aquellos a quienes su instinto (o su *daimónion*) le dijera que eran capaces de responder a sus «progresos» era el motivo principal que tenía para no aceptar paga alguna (cf. *supra,* pág. 49). Los consideraba, ciertamente, iguales en cuestión de argumentar, pero sólo porque estaba convencido de que el pensar con claridad era el prerrequisito necesario para una acción moralmente buena. La habilidad dialéctica, para él, era únicamente un medio para la reforma moral, que estaba llamada a fracasar, a menos que hubiera una corriente inicial de simpatía entre el maestro y el alumno.

Aunque Sócrates no tuviera una magia literal en su estilo, sin embargo Platón considera indiscutible que el efecto de su personalidad sobre sus oyentes era algo único e inquietante. Sólo los de temperamento sano podían responder, y sólo si estaban dispuestos a perseverar. El primer contacto producía no la confianza en sí mismo de la que habla Aristides, sino una deprimente sensación de desamparo. Su método se apoyaba en su creencia de que antes de que alguien pudiera ser ayudado en el camino de la sabiduría, debería convencerse previamente de su propia necesidad, es decir, de su actual ignorancia e insensatez. Algunos se limitaban a esta primera etapa negativa, y les quedaba lo que un psicoanalista llamaría un estado de transferencia negativa, enfadados con Sócrates pero también consigo mismos. Muchos, dice (*Teet.* 151c), «me habrían mordido» al ver el producto de su cerebro desvanecerse como un fantasma. Este aspecto suyo aparece en el *Menón* (80a), unido a una referencia a su rostro poco halagüeña, como hizo Alcibíades.

---

[50] Aunque Friedländer no lo mencione aquí, el pasaje de Esquines citado en la pág. 395 es muy relevante a este respecto.

> Me parece que estás practicando la magia y la brujería y que me estás hechizando hasta reducirme a una madeja de impotencia y confusión. Y se me permite ser un poco impertinente, pienso que en tu aspecto exterior y en todo lo demás, eres exactamente igual que una raya de mar, plana y que escuece. Todo el que se acerca y la toca queda también paralizado, y parálisis es precisamente lo que tú has producido ahora en mí. Mi mente y mis labios están literalmente entumecidos, y no tengo nada que responderte... En mi opinión, ya estás advertido de que no salgas al extranjero: si te portas de esta manera siendo extranjero en otro país, tienes todas las probabilidades de que te encarcelen por hechicero.

Lo mismo que el *Banquete* y el *Téages,* esto sugiere algo que va más allá de la fuerza del argumento racional. Al mismo tiempo, su mismo método explica mucho. El verse obligado a reconocer la propia ignorancia, no es un procedimiento agradable ni cómodo. El que algunos jóvenes hubieran disfrutado haciendo pasar a gente mayor y más respetable lo mismo que les habían hecho pasar a ellos, es explicable aunque no laudable.

5. La señal (aviso, advertencia) divina: Sócrates y lo irracional

Hay más datos sobre el aspecto menos racional de Sócrates. Tanto Platón como Jenofonte hablan frecuentemente de lo que él llamaba su *daimónion,* aviso divino o guía espiritual, y a veces simplemente «la señal acostumbrada» [51]. En la *Apología* de Platón (31c-d) lo describe así:

> Yo experimento, a veces, junto a mí algo ciertamente divino o demónico, que de hecho Meleto lo incluye caricaturizado en la acusación. Comenzó a estar conmigo desde mi niñez y me ha acompañado siempre desde entonces; toma forma de voz, que, siempre que la oigo, me disuade de algo que iba a hacer, pero nunca me obliga a actuar. Esto ha sido lo que me ha impedido tomar parte en la política.

(Hay dos puntos de este pasaje que Platón repite constantemente. En el *Eutifrón* [3b], Eutifrón supone que el *daimónion* es la base de la acusación de Meleto de introducir dioses extraños, y en la *República* [496c] Sócrates dice que es el *daimónion* el que le ha apartado de la carrera política.) Después de su condena, dice a sus amigos (40a-c):

[51] τὸ δαιμόνιον, τὸ δαιμόνιον σημεῖον, τὸ τοῦ θεοῦ σημεῖον, τὸ εἰωθὸς σημεῖον, ἡ εἰωθυῖά μοι μαντική, φωνή. A veces se pone el acento en el carácter adjetival de τὸ δαιμόνιον y, por supuesto, es diferente de δαίμων o de θεός. Esto apoya la defensa de Platón y de Jenofonte contra la acusación de que se trataba de un «nuevo dios».

> Antes, mi señal [aviso o advertencia] profética habitual se oponía a mí constantemente, aun en cuestiones totalmente triviales, si iba a hacer algo malo. Ahora me ha sucedido, como veis, el peor de todos los males; pero ni al salir de mi casa, ni al ocupar mi sitio en el tribunal, ni en ningún momento de mi discurso se me ha opuesto [52]. En otras ocasiones me hacía reflexionar en medio de una frase, pero esta vez y en este asunto, no se me ha opuesto en ninguna palabra o acción.

De esto concluye que la muerte, que ahora le espera, no puede ser un mal.

De otras ocasiones «más triviales» de su intervención, Platón cuenta en el *Fedro* (242b) cómo se le presentaba la «señal acostumbrada», y cómo él «parecía oír una voz» que le impidió marcharse después de su primer discurso sobre el amor sin haber cantado la palinodia; y en el *Eutidemo* (272e) cómo, cuando salía del vestuario hacia la palestra, le obligó a sentarse de nuevo, y le recompensó con una exhibición de un par de egregios Sofistas. En el *Alcibíades, I,* pone el veto a su razón por haber evitado la compañía de Alcibíades [53]. Tal vez su intervención más importante fuera la que se menciona en el *Téages* y en el *Teeteto* (151a), cuando le disuadió de aceptar o readmitir alumnos que no pudieran aprovecharse de sus métodos extremadamente personales. En el primero se dice, incluso, que este poder demoníaco contribuía o colaboraba en el éxito de los alumnos que tomaba, y se distingue de una actitud meramente negativa o de no oposición [54].

Jenofonte se inclina más a atribuir al *daimónion* una función tanto positiva como negativa, y algunas de sus referencias tienen una intención apologética más definida. Él, evidentemente, tomó en serio la sugerencia de que al acusar a Sócrates de rechazar los dioses del Estado e introducir nuevas divinidades, Meleto y sus socios tenían presente el *daimónion,* y se toma la molestia de poner de manifiesto que esa voz interior era simplemente la forma en la que uno de los dioses conocidos revelaba su voluntad a Sócrates, lo mismo que otros se manifestaban por medio de presagios, oráculos u otros canales admitidos de profecía. Está también preocupado por el miedo de que la voz divina pudiera considerarse como un engaño, ya que Sócrates manifestó no haber recibido advertencia alguna de ella al acercarse el juicio, cuando de hecho fue condenado a muerte. La respuesta de Jenofonte a esto es que Sócrates era ya tan viejo que su muerte no estaba lejos, y que esta ejecución le había librado de la pérdida de facultades que de otra forma le habría esperado, y que a cambio le había traído la gloria debida a un noble fin [55].

---

[52] Según Jenofonte (*Apol.* 4, y *Mem.* IV, 8, 5), intervino *antes* del juicio, para impedirle preparar de antemano una defensa.

[53] 103a. De forma parecida, en Jenofonte (*Banqu.* 8, 5), Antístenes se lamenta de que Sócrates haga del *daimónion* una excusa para no hablarle.

[54] *Téages* 129e. Cf. ἐφῆκεν en *Alc., I* 106a, y Friedländer, *Plato,* vol. I, págs. 34 y sig.

[55] Ver *Mem.* I, 1, 2 y sigs.; *Apol.* 12-13; *Mem.* IV, 8, 1; *Apol.* 5. Eutidemo menciona también el *daimónion* como un cumplido a Sócrates, en *Mem.* IV, 3, 12.

La naturaleza exacta de la «señal divina» hay que dejarla a los estudiosos de la psicología o de la experiencia religiosa [56]. A esta distancia en el tiempo, y sobre la base de los datos disponibles, probablemente no pueda decidirse con certeza. Debemos contentarnos con saber que fue algo que Sócrates mismo tomó en serio, y que en consecuencia sus actividades educacionales fueron para él cuestión de una vocación genuina. De una manera más general, hay que aceptar su creencia en una especial relación directa entre él y las fuerzas divinas, como un aspecto de su personalidad que exige mayor investigación.

Se suele aducir, a favor de una vena menos racional en la naturaleza de Sócrates, otro dato que tal vez sea menos cierto. En el *Banquete* (220c), Alcibíades, que estuvo con él en la campaña de Potidea, cuenta cómo un día permaneció de pie, quieto, desde el amanecer, aparentemente concentrado en un pensamiento. A mediodía la gente empezó a darse cuenta. Por la tarde estaba aún clavado en el mismo sitio, y algunos de los jonios, llenos de curiosidad, sacaron fuera sus mantas para contemplarle y ver si iba a seguir allí toda la noche. «Y permaneció de pie hasta que llegó el alba y salió el sol; entonces, después de hacer su plegaria al sol, se fue.» Podría decirse que, siendo un profundo filósofo, estuvo todo ese tiempo ocupado en seguir un proceso normal de pensamiento; pero ni los más intrincados problemas filosóficos podrían mantenerle de pie, ajeno a cuanto le rodeaba, durante veinticuatro horas, y la historia, si es verdadera, es difícil de explicar sin ningún elemento de trance. En todo caso, su poder de completa abstracción y olvido de su entorno se debe explicar en parte por su notable dureza e indiferencia para las condiciones físicas y para la fatiga.

Tal vez menos chocante sea el incidente que dejó perplejo a su amigo Aristodemo, a quien encontró cuando iba de camino para cenar con Agatón (*Banqu.* 174a sigs.). Le sugirió que se uniera a él, y él mismo tomó la responsabilidad de haberlo invitado. Cuando se acercaban a la casa, Sócrates se detuvo y rogó a Aristodemo que siguiera adelante. Entró en la casa pensando que Sócrates le seguía, pero ya no se le veía. Un criado de la casa de Agatón, a quien se envió a buscarlo, contó que estaba de pie en el pórtico de un vecino, y que se negó a moverse cuando le habló. Aristodemo, que conocía su vieja costumbre de «quedarse aparte y permanecer quieto de pie en dondequiera que se encuentre», recomendó que lo dejaran solo, y llegó mediada ya la cena.

6. Sócrates y la respuesta de Delfos

Hay otro acontecimiento de su vida que tiene alguna relación con todo esto, y que debe mencionarse antes de que pasemos a considerar de un modo

[56] En inglés son buenos los informes de Phillipson, *Trial*, págs. 88-98, y de Friedländer, *Plato* (trad. ingl.), vol. I, págs. 32-36. Ver también H. Gundert en *Gimnasium*, 1954, y las referencias que hay en sus notas.

más específico el significado de su enseñanza. Se trata de la respuesta que dio el oráculo de Delfos, refiriéndose a él, al ardiente e impetuoso [57] joven, seguidor suyo, Querefonte. La conocemos principalmente por la *Apología* de Platón, pero Jenofonte la menciona también, aunque de forma más exagerada [58]. No podemos saber exactamente cuándo sucedió, pero a pesar de que el argumento, que Taylor extrae del *Cármides,* de que debe de haber sido antes del 430, sea débil, el suponer que se trata de un acontecimiento de mitad de la vida de Sócrates, es coherente con lo que dice en la *Apología,* y podría ser perfectamente en su década de los treinta [59]. Su relato consiste en que Querefonte fue a Delfos y tuvo la audacia (ἐτόλμησε) de preguntar al oráculo si había alguien más sabio que Sócrates, y la Pitia respondió que no había nadie. «Esto —escribió J. B. Bury (*Hist. of Greece,* pág. 580)— manifestaba una extraña perspicacia que en vano habríamos buscado en el santuario de Delfos.» Taylor estuvo más cerca de la verdad cuando dijo (*Sócr.,* pág. 77) que el oráculo, al que le gustaba agradar, dio naturalmente la respuesta que el ansioso joven manifestó que quería recibir. Ni siquiera era necesario (aunque se suponga esta necesidad generalmente) que Sócrates hubiera alcanzado ya una fama extendida de hombre sabio para responder a la pregunta. Bastaba con que hubiera tenido un grupo pequeño pero devoto de discípulos, de los cuales el flaco y serio Querefonte, «el Murciélago», era lo bastante fanático como para hacer la pregunta al oráculo. Sócrates le tenía como seguidor incluso antes de abandonar su entusiasmo por la ciencia natural: Querefonte es una figura prominente de las *Nubes* [60].

[57] *Apol.* 21a καὶ ἴστε δὴ οἷος ἦν Χαιρέφων, ὡς σφοδρὸς ἐφ' ὅτι ὁρμήσειεν. También *Cárm.* 153b X. δέ, ἅτε καὶ μανικὸς ὤν.

[58] Platón, *Apol.* 21a sigs.; Jen., *Apol.* 14. *Supra,* pág. 325, n. 24, se comparan las dos versiones. Para algunas opiniones acerca de la historicidad y del significado del incidente, ver Edelstein, *X. u. P. Bild,* pág. 34, n. 13; Schmid, *Gesch.,* pág. 240 y notas; Ritter, *Sokr.,* págs. 62 y sig.; Hackforth, *CPA,* págs. 88-104; Deman, *Témoignage,* págs. 45-7. Wilamowitz, *Platon,* vol. II, págs. 52-54, es particularmente sensible. Es imposible que Platón (que hace que Sócrates se ofrezca a presentar como testigo al hermano muerto de Querefonte) lo hubiera inventado, aunque las opiniones acerca de la medida en que fuera responsable de la «misión» de Sócrates puedan diferir. Sobre la frase referida de Aristóteles, de que fue el precepto délfico «conócete a ti mismo» el que dio a Sócrates el impulso para investigar la naturaleza del hombre, ver Deman, *op. cit.,* páginas 44-8. También Aristóteles (según D.L., II, 23) habló de una visita personal de Sócrates a Delfos, y, en opinión de Gigon (*Mus. Helv.,* 1959, pág. 176) podemos «con toda seguridad» reunir esas afirmaciones y suponer que Aristóteles estaba refiriendo una historia en deliberada rivalidad con la de Platón. Respecto a la historicidad, cf. también Aristides, *or.* 45, citado por Grote, vol. I, pág. 291 n. *h:* «Todos los que lo conocieron coinciden en que Sócrates dijo que no sabía nada.»

[59] Taylor, *Socrates,* pág. 78. J. Ferguson, en *Eranos,* 1964, defiende una fecha alrededor del 421.

[60] Parke (*CP,* 1961) sugiere que el oráculo se realizaba echándolo a suertes —mediante la extracción de una alubia blanca o negra— y que pudo no haberse planteado la cuestión del motivo. (Amandry publicó una inscripción que hacía ver que este método se usaba a veces. Ver su *Mantique Apollinienne,* págs. 33, 245.) Esto, sin embargo, es dudoso. Parker se refiere a lo que añade Jenofonte de que la respuesta se daba πολλῶν παρόντων, y dice que este detalle (no mencionado

Sócrates mismo optó por tomarse el oráculo muy en serio, y consideró éste como un momento decisivo de su vida. Algunos especialistas han puesto esto en duda por dos razones, ambas falsas. En primer lugar, no creen que Sócrates, aun siendo un hombre de indudables sentimientos religiosos, fuera un pietista ortodoxo tal, que permitiera que toda su vida quedara marcada por el oráculo de Delfos. Y en segundo lugar, su primera reacción fue decir que él no era sabio en absoluto, y salir inmediatamente a buscar a alguien que fuera más sabio que él para de esa forma poder señalarle y refutar lo que había dicho el dios [61]. Esto lo describe como una actuación por obediencia a Apolo, pero, dicen los especialistas, eso es una contradicción: intentar probar que el dios era un mentiroso, sería una extraña manera de obedecerle.

El punto primero es cuestión de opinión [62], pero supuesta tal interpretación de su actitud general, podría haber buenas razones psicológicas para su respuesta al oráculo en este caso. Es totalmente evidente que de joven fue un entusiasta de la ciencia natural de su tiempo, aunque más tarde la condenó por su irrelevancia para los problemas humanos y por no tener en cuenta las causas finales. Es presumible que ya se encontrara insatisfecho con este tipo de investigación, que tal vez dijera ya a sus jóvenes amigos que era estéril y que les urgiera más bien a «cuidar de sus almas», pero este cambio no pudo producirse sin dudas y sin lucha interior. En semejante estado, muy bien pudo aceptar el impulsivo acto de Querefonte y sus consecuencias como un signo de que estaba en el buen camino, y permitir con ello el preparar su mente. Si la mente ya está preparada, la ocasión real para semejante llamada puede ser trivial, así como, si no lo está, los más solemnes conjuros en nombre de los cielos, pueden no surtir ningún efecto.

La segunda objeción reside en un malentendido sobre la forma en la que se consideraban y se ejecutaban regularmente las respuestas délficas. La descripción que hace Sócrates de su primera reacción ante el oráculo es ésta (*Apol.* 21b): «¿Qué puede querer decir el dios? ¿Qué indica el enigma? Yo sé muy bien que no soy en absoluto sabio. ¿Qué quiere significar cuando dice que soy el más sabio? No puede estar mintiendo: eso no estaría bien en él.» Lo que él trataba de refutar era el significado obvio del oráculo, sus palabras tomadas literalmente, en orden a descubrir la respuesta a su enigma. Todo el mundo sabe que habla enigmáticamente, y todo hombre o ciudad sensibles buscarían, a través del sentido obvio, lo que está escondido más profundamen-

por Platón) tiene todas las probabilidades de ser histórico, aun cuando otros detalles del texto de Jenofonte no lo sean. No consigo ver que tenga más peso que el resto. Al contrario, se trata de esa clase de cosas que Jenofonte añadiría para hacer que la historia sonara mejor al ser contada. En todo caso, la respuesta del oráculo, tal como la da Jenofonte, es incoherente con el simple «sí» o «no» que implicaría la extracción de una alubia blanca o negra respectivamente.

[61] ὡς ἐλέγξων τὸ μαντεῖον, *Apol.* 21b.

[62] Dodds (*Gks. & Irrat.*, págs. 185 y 198, n. 36) cita el capítulo y el verso a favor de la afirmación de que «tomó muy en serio los sueños y los oráculos».

te. Cuando a los atenienses, amenazados por la invasión persa, se les aconsejó que confiaran en un muro de madera, ellos no se pusieron a construir ningún edificio: hicieron una consulta y se expresaron muchas opiniones sobre cómo deberían resolver el enigma, hasta que finalmente se aceptó la interpretación de Temístocles en el sentido de que por «muro de madera» el dios significaba la Armada [63]. En este caso, la solución del enigma por parte de Sócrates consistió en que el dios aprovechó la ocasión de la pregunta de Querefonte para inculcar la lección de que ninguna sabiduría humana valía la pena. A Sócrates lo tomó simplemente como ejemplo y utilizó su nombre para decir que la cosa más sabia que un hombre podría hacer era el ser consciente de su propia ignorancia (23a-b).

7. Su servicio al dios

Su método para investigar el significado del oráculo consistió en una incansable interrogación a atenienses de toda condición en orden a descubrir si alguno de ellos era más sabio que él. Y perseveró en esta práctica tanto después como antes de descubrir el sentido de su mensaje, porque al haber descubierto la lección por sí mismo, sintió que sería la voluntad del dios que la impartiera a otros. Y esto le ocupó tanto tiempo, que le dejó poco para sus asuntos privados o públicos, «y mi servicio al dios me ha llevado a una gran pobreza» (23b). También, y de forma natural, le acarreó una considerable cantidad de enemistades y malquerencias. Si se creyó realmente escogido por los cielos para una misión especial, o si su dependencia del oráculo fue simplemente una traviesa vanidad (y, ciertamente, parece bastante seria), puede quedar, si se quiere, como una cuestión debatida; pero al menos sus acosos inquisitivos y el odio que le acarrearon, son hechos, y debemos continuar la historia tal como la tenemos en la *Apología.* Primero buscó un político con fama de sabio, y habló con él; y como resultado de la charla decidió que, aun cuando el hombre se presentaba como sabio, lo mismo ante él que ante los demás, en realidad no lo era. Continuó su investigación, a pesar de la animosidad y de los insultos que provocaba, recabando sucesivamente las opiniones de gentes de diversas profesiones. Después de los políticos, ensayó con los poetas, esos tradicionales depositarios de sabiduría y conocimiento, «los educadores de los hombres maduros», para concluir, con tristeza, que ellos en realidad, y tal como lo procla-

---

[63] Hdt., VII, 142, cf. vol. I, pág. 394. Hackforth (*CPA,* pág. 94) dice que el procedimiento de Sócrates para comprobar el oráculo es incompatible con una aceptación seria de su autoridad, porque lo racionaliza, dejando bien a Apolo, «atribuyéndolo ingeniosamente lo que no había dicho». Pero éste era un procedimiento admitido, totalmente compatible con la aceptación de la autoridad del oráculo. (A Hackforth lo critica también J. A. Coulter, en *HSCP,* 1964, pág. 303, n. 33.)

maban, debían de haber escrito por divina inspiración más que por su sabiduría, ya que, abandonados a sí mismos, parecían no haber comprendido nada de lo que habían hecho. Aunque a causa de sus poemas reclamaban un conocimiento y una sabiduría que negaban a los demás hombres. Finalmente lo intentó con los artesanos y los trabajadores manuales. Éstos no tenían la misma reputación de sabiduría que los políticos o los poetas, si bien la sabiduría de estos últimos se había desvanecido al primer examen, y por lo menos los artesanos deberían ser sabios en lo que se refería a su oficio, si no, no lo podrían realizar. Aquí ya no era cuestión de inspiración divina, y, dado que Sócrates, según dice, estaba convencido de que no sabía nada en absoluto, ellos no podían dejar de tener más *sophía* que él [64]. Y no lo decepcionaron. «Y en esto no me equivoqué: sabían cosas que yo no sabía, y en ese sentido, eran más sabios que yo» (22d). Pero no reconocían sus propias limitaciones. A causa de su dominio sobre un pequeño campo de destreza técnica, se creían capacitados para dar también su opinión sobre graves asuntos, y reclamaban una sabiduría que no poseían. Este fallo, similar al de los poetas, ensombrecía la sabiduría que tenían.

8. Opiniones políticas

La opinión de Sócrates sobre los expertos profesionales de cualquier arte u oficio, es una introducción tan buena como cualquier otra, al tema de su actitud hacia la democracia. La estima que tenía de sus oficios era auténtica. Basta considerar la admiración que expresa en el *Gorgias* (511c sigs.) por los que practican el arte de la navegación que piden no más de dos óbolos por llevar a un hombre, a su mujer, a sus hijos y a sus enseres desde Egina hasta El Pireo, y sólo dos dracmas desde Egipto o el Mar Negro, suma por la que ha asegurado las vidas y los bienes de todos los peligros a los que el mar les expone. Pero la virtud de quien esto hace reside en su modestia, que comprueba que no es capaz en absoluto de mejorar, ni en el cuerpo ni en el alma, a los que transporta, ni siquiera de saber si, en sus circunstancias, una arribada feliz es mejor que un naufragio. Sentía la misma admiración por la habilidad y el buen hacer, dondequiera que los viese, en un zapatero, en un armero o en un campesino [65]. Pero se oponía a la pretensión de que la maestría en

[64] Las palabras griegas en cuestión son, por supuesto, *sophós* y *sophía*. Respecto al modo en que participan de los significados de nuestros «conocimiento», «destreza» y «sabiduría», ver *supra*, págs. 38 y sig.

[65] Para algunos pasajes interesantes que ilustran la opinión de Sócrates sobre tales ocupaciones, ver el artículo de Schlaifer reimpreso en Finley, *Slavery*, pág. 102, n. 6. Es verosímil que distinguiese algunas profesiones como especialmente rutinarias, apoyándose en que atrofiaban o deformaban el cuerpo, con una repercusión en la personalidad (Jen., *Ec.* 4, 2-3). Que él considerase al trabajo honesto como algo de lo que no había por qué avergonzarse, incluso entre gente de alta cuna,

un oficio particular capacitase a un hombre para dar un juicio fuera de su propia esfera. La práctica de algunos periódicos modernos, que apoyan su tirada publicando las opiniones de futbolistas famosos, actores o cantantes sobre cuestiones políticas o sociales, le habría parecido perniciosa. Pero en Atenas todo ciudadano tenía igual derecho a discutir la alta política en la Asamblea popular, que era un cuerpo universal, no representativo. Como dice Sócrates en el *Protágoras* (319b), en cuestiones que requieren conocimiento técnico —arquitectura, construcción de barcos o similares— la Asamblea recurre a expertos y hace callar a gritos al que intenta hablar sin experiencia profesional, pero en lo que afecta a la dirección del gobierno, está dispuesta a escuchar a cualquiera, «carpintero, zapatero, herrero, mercader, navegante, rico o pobre, de buena familia o no».

El «zapatero a tus zapatos» no era una afirmación tan apolítica como pudiera parecer. Todos, en opinión de Sócrates, estaban dotados por naturaleza y por aprendizaje para algún determinado oficio; y, asimismo, según él, la mentalidad y modo de vida de un buen artesano eran tales que le cerraban el paso inevitablemente para adquirir el conocimiento, el carácter y la capacidad de juicio que pudieran hacer de él un guía adecuado para asuntos políticos. Semejante opinión iba totalmente contra la base de la democracia, tal como se entendía entonces en Atenas, donde el dogma de que la opinión de un hombre era tan buena como la de otro estaba establecido tan sin reservas, que cualquiera que no fuese esclavo o meteco podría ser designado para un cargo por sorteo. La política, decía Sócrates, era un oficio como cualquier otro. Necesitaba disposiciones naturales, pero por encima de todo, estudio y dedicación [66]. Las clases entraron en ella de modo accidental pero no menos exclusivo. En Jenofonte (*Mem.* III, 6) encontramos a Sócrates haciéndole desistir a Glaucón, hermanastro de Platón, que tenía ambiciones políticas y las relaciones personales adecuadas para conseguirlas, al plantearle unas pocas preguntas pertinentes. ¿Cómo puede proponerse tomar parte activa en el gobierno si (como demuestra inmediatamente que es el caso) ignora datos de la vida tan esenciales como las fuentes de ingresos de la ciudad, el monto de sus impuestos y de sus gastos, su fuerza naval y militar, el estado de sus guarniciones de frontera, o en qué medida es autosuficiente y hasta dónde depende de las importaciones?

---

lo ilustra de la manera más llamativa el consejo que da al empobrecido Aristarco y a su familia, en Jen., *Mem.* II, 7, 3 sigs. Sin embargo, en el *Alc., I* (131b), considera a la medicina, a la cultura física, a la agricultura y «a otros oficios» igualmente rutinarios, porque ni en sí mismos ni por sí mismos imparten auto-conocimiento o σωφροσύνη.

[66] Ya se verá que yo modificaría ligeramente la afirmación de Popper (*O.S.*, vol. I, pág. 128) de que la sabiduría que hace falta para gobernar es, únicamente, la sabiduría típicamente socrática de conocer la propia ignorancia. Esto equivaldría a decir que un médico sería σοφός, si confesara su ignorancia de la medicina aunque continuase tratando pacientes. Todo eso queda patente a partir de muchos pasajes de los diálogos platónicos, y especialmente por Jen., *Mem.* IV, 2, 3-5.

Sin embargo, Glaucón tiene los cantactos y el ocio suficientes para realizarlo si quisiera. Sócrates, en general habría estado de acuerdo con David Hume en que «la pobreza y el trabajo duro degradan las mentes de la gente común, y los hacen incapaces para cualquier ciencia o profesión de ingenio» [67]. Se dice que en una conversación con Cármides describió a la Asamblea como constituida por «hombres de poco seso y débiles, bataneros, zapateros, carpinteros, herreros, campesinos, mercaderes, traficantes cuyas mentes no saben más que de comprar barato y vender caro... hombres que nunca habían aportado una idea a los asuntos públicos» [68]. Este desprecio por la gente común le repugnaba tanto a Eurípides, que puso en boca del lacayo de un tirano una doctrina puramente socrática, para que la refutara Teseo como defensor del poder popular. «Un pobre labrador —dice el heraldo de Creonte (*Supl.* 420)—, aun no siendo un ignorante, es incapaz, por su trabajo, de tener en cuenta el bien común.» Al igual que el escritor del *Eclesiástico* (cap. XXXVIII), Sócrates confiaba en los artesanos hábiles y en los oficiales que «eran competentes cada uno en su propio trabajo», y ninguna ciudad podría estar habitada sin ellos; pero, como añadiría el mismo escritor, «No habrá que buscarlos en el Consejo del pueblo, y en la Asamblea no llegarán muy alto... ni mostrarán instrucción ni juicio.»

Sus enemigos no olvidaron el significado de estas palabras.

> El acusador afirmaba (escribe Jenofonte) que incitaba a los que con él estaban a tratar con desprecio la constitución establecida, asegurando que era un disparate designar por sorteo a los que iban a gobernar la ciudad, mientras que nadie estaría dispuesto a valerse de un navegante, de un carpintero o de cualquier otro técnico que hubiera sido seleccionado de esta forma, a pesar de que los errores de estas gentes habrían tenido consecuencias menos desastrosas que los errores políticos. Argumentos de este género, aseguraba el acusador, incitaban a los jóvenes al desprecio por el orden político establecido y los convertían en rebeldes y amigos de la violencia [69].

[67] Ver *supra*, pág. 132.

[68] Jen., *Mem.* III, 7, 6. Ya que el mismo Jenofonte no era demócrata, pudo haberse inclinado a exagerar el desprecio de Sócrates por el populacho. Pero, como sucede con Platón, hay que contar, antes que nada, con la devoción de tales gentes para con él.

[69] *a*) *Mem.* I, 2, 9. Arist., *Ret.* 1393b4, puede ser un reflejo de este pasaje, como observó Taylor. Si es así, la sugerencia de Taylor de que ἀθλητάς, es el texto aceptado de Aristóteles, debería ser αὐλητάς, es probablemente exacta. (Ver su *VS*, pág. 58.)

b) Desde Cobet, la mayor parte de los especialistas han defendido que «el acusador» mencionado por Jenofonte es Polícrates, que escribe después de la muerte de Sócrates (cf. *supra*, pág. 318), aunque Blass creyó que era Meleto, el acusador real en su juicio. (Ver Taylor, *VS*, 4 sig.) Se ha afirmado que semejante acusación política no pudo haberse presentado en el juicio, debido a la amnistía declarada por los demócratas en su restauración, para lo cual, ver *supra*, pág. 365, n. 1, y Chroust, *S. M. & M.*, pág. 257.

c) Chroust (*S. M. & M.*, pág. 58) cita los *Razonamientos dobles* 7 como prueba de que la objeción al sorteo la había tomado Sócrates de los Sofistas, pero no hay razón para que el escritor

No hay por qué acusar a Sócrates de antidemócrata, tal como entendemos hoy la democracia, por el mero hecho de oponerse a la designación por sorteo, ya que a ninguna democracia hoy, por extrema que fuese, se le ocurriría recurrir a tan curioso procedimiento [70]. Su uso en Atenas tenía, al menos en parte, un motivo religioso, al ser un modo de dejar la decisión en manos de un dios. Pero Sócrates fue más lejos e incluyó dentro de su condena la elección popular. No son reyes o gobernantes, decía (según Jenofonte, *Mem.* III, 9, 10), *los que son elegidos por el hombre en la calle* (ὑπὸ τῶν τυχόντων) ni aquellos a quienes les cae en suerte, ni los que consiguen el poder por la violencia o el engaño, sino los que saben y entienden de gobernar [71]. Jenofonte describe de esta manera su clasificación de las distintas formas de gobierno (*Mem.* IV, 6, 12):

> En su opinión, tanto la monarquía como la tiranía eran formas de gobierno, pero diferían la una de la otra. El gobierno que era con el consentimiento de los ciudadanos y según las leyes del Estado lo consideraba monarquía, pero el gobierno que era contra la voluntad de los súbditos, no según la ley sino al arbitrio del gobernante, lo consideraba una tiranía. A una constitución en la que los gobernantes fueran elegidos entre los que cumplieran los requisitos de las leyes, la llamaba aristocracia; cuando la cualificación para el cargo era la propiedad o las rentas, plutocracia, y cuando todo el mundo era elegible, democracia.

La insinuación de Eurípides de que Sócrates favorecía la tiranía es monstruosamente injusta. Para él, la única forma de gobierno tolerable era el imperio de la ley, considerada como un pacto aceptado voluntariamente por todos los miembros del Estado, altos o bajos, y por lo mismo vinculante. Ningún individuo podía librarse de esta obligación con la excusa de una mala administración de las leyes por parte de los que en ese momento estuvieran encargados de hacerlas cumplir, por la razón de que tal licencia, no controlada, podría socavar el marco legal y el orden de todo el cuerpo de ciudadanos. La opción que se le presentaba al individuo sería, o bien la de obedecer las leyes, o conseguir que se cambiaran por medio de una persuasión pacífica, o incluso emigrar. Esto lo expresa claramente en el *Critón* y ya ha sido tratado (cf. *supra*,

---

no la hubiera tomado de Sócrates, aunque sus razones para ello no fueran socráticas. (Ver *supra*, pág. 308.)

[70] Cuando hablamos de la democracia griega, tal vez tendamos a olvidar qué extraño método de nombramiento era el sorteo. Esto lo pone de relieve, correctamente, M. A. Levy en su *Pol. Power in the Anc. World* (pág. 92), que lo llama «un método sin precedente de nombrar magistrados, y que desde entonces nunca se ha imitado seriamente». Lesky (*HGL*, pág. 498) más concisamente, lo considera «un obvio abuso». Sobre la naturaleza y las desventajas de la democracia ateniense, ver *supra*, págs. 30 y sig.; sobre el uso del sorteo como su «sello» característico, hay referencias en Vlastos, Ἰον. πολ., pág. 3.

[71] No «aquellos que saben que no saben gobernar». Cf. *supra*, pág. 391, n. 66.

págs. 147, 149 y sigs.). Éste no es necesariamente un punto de vista democrático, porque tanto la monarquía constitucional como la aristocracia, tal como las definía Sócrates, cumplirían estas condiciones, y él probablemente habría favorecido esta última. Al vivir bajo una democracia, sus principios le hicieron leal a sus leyes, y su Atenas nativa había penetrado demasiado profundamente en sus huesos, como para hacer posible escoger la emigración. ¿Cómo hubiera podido Sócrates desertar de la ciudad con más vida intelectual de toda Grecia, donde podía encontrarse y discutir con hombres de todas las opiniones, imán que había atraído a *sophistái* como Protágoras, Gorgias, Pródico y Anaxágoras, el hogar de Eurípides y de Aristófanes, el lugar donde podía reunir alrededor de él un brillante círculo de jóvenes como Antístenes y Platón? Por su gusto, nunca habría traspasado sus murallas (*Fedro* 230c-d). Siendo esto así, tenía que obedecer las leyes, conducta que no era incoherente con un radical desacuerdo con la forma en que se gobernaba la ciudad en sus últimos días. «Nadie puede salvarse —dijo al cuerpo representativo de ciudadanos que le juzgó— si se opone sinceramente a vosotros o a cualquier otra democracia e intenta impedir los muchos errores e ilegalidades que suceden en la ciudad. Un verdadero defensor de la justicia debe cuidarse de sí mismo y evitar la política, o de otra forma no durará mucho» [72].

La verdad es que, aunque Sócrates pudiera llamarse a sí mismo el único verdadero hombre de Estado (y está claro lo que significaba), no se interesaba por la política tal como se entiende ordinariamente. Vivió y habló según ciertos principios, que le crearon problemas, primero con los Treinta y después con la democracia restaurada, y se situó fuera de las ambiciones políticas. En consecuencia, no podemos juzgar sus ideas políticas hasta que hayamos examinado el conjunto de su filosofía de la vida, dentro del cual se encontraban como algo consecuente. Ésta incluía la convicción de que no sólo la riqueza, sino también el poder, la fama y el honor eran nada en comparación con el bienestar de la propia alma, que una vida irreflexiva no valía la pena de vivirse, porque la bondad, o el buen estado del alma, dependían del conocimiento, especialmente del autoconocimiento, que sufrir cualquier injuria, incluso la muerte, era mejor que cometer alguna, porque el mal obrar dañaba al alma.

Si en algún caso fue verdad que no había que separar la enseñanza de un filósofo del conjunto de su humanidad, ése fue el caso de Sócrates, por eso hemos intentado expresar un sentido de relación personal con él antes de pasar a examinar temas más estrictamente filosóficos. Sócrates podrá gustar o no, pero al menos es difícil disentir del veredicto general de su tiempo, tal como él mismo lo resumió: «Ésta es la fama que tengo —puede ser verdadera o falsa, pero en cualquier caso es opinión general que Sócrates es diferente de la mayoría de los hombres—.» Esta singularidad era lo que, por encima de

[72] Platón, *Apol.* 31e-32a. Parece exacto traducir πλῆθος por «Democracia» (variedad ateniense), tal como lo hace Tredennick.

todo, impresionaba a sus jóvenes amigos: «no hay otro hombre como él, ni vivo ni muerto: esto es lo asombroso» [73].

Nota adicional: algunas opiniones sobre las ideas políticas de Sócrates

En 1939, dos especialistas americanos, A. D. Winspear y T. Silverberg, publicaron un estudio sobre Sócrates intentando aplicar el método genético, que había conseguido un considerable éxito con Platón y con Aristóteles. Establecieron que provenía de un medio humilde, como hijo de un hábil artesano, y que en su juventud se había caracterizado por una austera honestidad, una aceptación de la pobreza y una estrecha conexión con el movimiento democrático, todo ello unido a un interés por la ciencia natural y a una perspectiva materialista y escéptica. Su actividad democrática le había llevado a relacionarse con líderes intelectuales y políticos y de esta forma consiguió una notable promoción en su posición material y social. Después de un período de transición, fue conquistado por los conservadores, su independencia sacrificada a la aprobación halagadora de la nobleza, y se incorporó a su mundo de gente rica y aristocrática que incluía a Alcibíades, a Critón, a la familia de Aristides, a Platón (cuya «repugnancia por la democracia» es manifiesta) y su círculo, y al rico industrial Céfalo. Las acusaciones que se referían a Critias, el tío de Platón, eran también verdaderas, y fueron inútiles las apologías de Platón y de Jenofonte: habiéndose presentado como un vigoroso demócrata, se convirtió en un sangriento tirano bajo la influencia nada menos que de Sócrates. La religión de Sócrates estaba de acuerdo con su política, porque «los nuevos dioses que se le acusaba de introducir, eran las divinidades místicas de las sectas pitagóricas —los militantes dioses protectores del conservadurismo internacional—» (pág. 76). (Aquí citan como testigo a Taylor, a pesar de que él retrotrajo el pitagorismo de Sócrates a las *Nubes,* mientras que en la opinión de nuestros autores, Sócrates se encontraba entonces en su sana etapa escéptica, y de que en la *Apología* «pone gran empeño en complicar las cosas y en confundir la reciente sospecha con el último ataque de Aristófanes», pág. 77.) Sócrates estaba entonces ocupado en «una conspiración contra la constitución democrática de Atenas y en un asalto intelectual a todo el modo de vida democrático» (pág. 84). Incluso su conducta en el juicio de los generales se explica mejor no como una acción valiente y de altas miras, sino como «una entrada en el juego increíblemente complicado que se estaba jugando por ambas partes en este agitado período» (pág. 67). Hacer de él un idealista, por encima de las facciones contendientes, era un ardid político al que iba dirigido «todo el esfuerzo de la facción conservadora». A medida que empezaba a tomar cuerpo la tradición de la filosofía idealista, Sócrates se incorporó a ella y «participó en la ascensión de la filosofía desde la tierra hasta el cielo» (cosa extraña tratándose de un hombre que a los ojos de la posteridad «primus philosophiam devocavit e caelo, et in urbibus collocavit et in domos etiam introduxit»; al menos según Cicerón, la «facción conservadora» fracasó en sus esfuerzos por eliminar a Sócrates de la escena).

El carácter de la *Apología* de Platón como un intento elaborado de colocar un velo de idealismo sobre Sócrates, el intrigante político, evidentemente se le escapó a Sir Karl

[73] Platón, *Apol.* 34e, y *Banqu.* 221c.

Popper. Éste considera la *Apología* y el *Critón* como «la última voluntad» de Sócrates, y de ellos concluye que «demostró que un hombre podía morir, no sólo por el hado o la fama u otras grandes cosas de este género, sino también por la libertad del pensamiento crítico, y por un respeto a sí mismo que no tenía nada que ver con darse importancia ni con el sentimentalismo» (*O.S.*, pág. 194). Fue más tarde cuando Platón lo traicionó «como lo habían hecho sus tíos». Le atribuyó en exclusiva el pitagorismo, y en la *República* realizó con el mayor éxito su intento de implicarlo en sus propias ideas totalitarias (págs. 195 y sig.). Porque Sócrates fue un amante de la libertad, un demócrata y un humanitarista, mientras que la tesis del libro de Popper es que las pretensiones políticas de Platón eran puramente totalitarias y anti-humanitarias» (pág. 88). Considera la teoría platónica de la justicia idéntica a la teoría y a la práctica del moderno totalitarismo, pero, lejos de encontrar en esto la herencia de Sócrates, hace a Platón culpable de una de las más nefandas traiciones intelectuales de la historia.

Estos dos polos opuestos pueden servir para indicar los manejos a que pueden someterse los hechos [74]. Seguramente estuvo más próxima a la verdad la vieja generación de pensadores liberales o, como se los ha llamado, «la escuela de Oxford del neo-idealismo», tipificada por A. E. Taylor y Ernest Barker [75]. Todo el mundo puede —tal vez deba— verse influido por sus propias preferencias políticas y sociales, pero ésos al menos fueron hombres que pusieron su ciencia por encima de la apologética. Hubiera sido incluso una ventaja el que no se hubieran incorporado a la reacción contra el moderno Fascismo y contra otras formas de totalitarismo. En cualquier caso, no se les puede acusar de hostilidad contra Sócrates, y los datos fueron los que llevaron a Taylor a escribir sobre él (*Sócr.*, pág. 150): «Era imposible que, con toda su lealtad práctica a la Constitución, aprobara el principio de la democracia, la soberanía de la multitud que no tiene conocimiento del bien, y que ni ha soñado que tal conocimiento sea una cualificación necesaria para la dirección de sus negocios.» Y de nuevo (pág. 151, n. 1): «Su desilusión al ver que el carácter de la democracia ateniense se iba haciendo cada vez más estrecho y más duro a lo largo de la gran guerra, fue mucho más amarga porque él había crecido en los grandes 'cincuenta años' anteriores a la guerra y presumiblemente porque había esperado y confiado en que sucederían cosas muy distintas.» En la pág. 58, n. 1, llega incluso a decir que Alcibíades hablaba como un genuino socrático cuando dijo a los espartanos que la democracia era una «reconocida insensatez» (Tuc., VI, 89, 5).

La conclusión de Barker es sencilla (*Pol. Th. of P. & A.*, pág. 51): «Es obvia la tendencia antidemocrática de su enseñanza», y de Platón dice (pág. 61): «Como pertenecía a una familia de tendencias antidemocráticas, llegó naturalmente, alrededor del 407, a ser miembro del círculo que se reunía alrededor de Sócrates. También allí la democracia estaba desprestigiada... Se trataba la política como un arte: se hacía ver que la dirección correcta de los asuntos políticos dependía del conocimiento —conocimiento que ni la misma asamblea democrática ni los cargos designados por ella por sorteo, podía decirse que poseyeran—.»

En la medida en que Sócrates tuvo una opinión política, y en la medida también en que esa opinión pueda separarse de las aberraciones de sus antiguos admiradores y enemigos, en afirmaciones como ésa es donde vemos mejor esa opinión.

---

[74] Querría que no se me entendiera mal, como si tratara de poner a ambos al mismo nivel. Entre el libro americano y el serio y abierto de Popper, no puede haber comparación.

[75] Havelock, *Lib. Temp.*, pág. 19.

XIV

SIGNIFICACIÓN FILOSÓFICA

1. «Philosophia de caelo devocata»

Para los mismos griegos, el nombre de Sócrates constituía una línea divisoria en la historia de su filosofía. La razón que daban para ello era que les había desviado la vista de sus especulaciones sobre la naturaleza del mundo físico, que había sido la característica del período presocrático, y les había concentrado su atención en los problemas de la vida humana. En términos generales, su mensaje consistía en que investigar el origen y la materia última del universo, la composición y los movimientos de los cuerpos celestes, la forma de la tierra o las causas del crecimiento y de la decadencia naturales, era de menos importancia que comprender lo que significaba el ser humano y con qué finalidad se encontraba en el mundo. Esta estimación de Sócrates como línea divisoria se debe prolongar hasta Aristóteles, aunque éste no aportara tal vez una base tan incontrovertible como supusieron escritores posteriores, y la visión exageradamente esquemática que eso sugiere, fuera obra de los períodos helenístico y greco-romano. Los principales testimonios de Aristóteles son los siguientes:

1) En el capítulo primero del *De partibus animalium* afirma la importancia de reconocer la causa final-formal, así como la necesidad de la material. Esto no había quedado claro para los pensadores anteriores, porque no tenían un concepto adecuado de esencia («lo que es siendo») ni de cómo definir el ser real de algo. Demócrito tuvo un atisbo de ello [1], «y en tiempo de Sócrates se avanzó en cuanto al método, pero el estudio de la naturaleza se abandonó (ἔληξε), y los filósofos volvieron su atención hacia la bondad práctica y la ciencia política» (642a28).

[1] Respecto a los testimonios de Aristóteles sobre la definición antes de Sócrates, ver vol. II, págs. 489 y sig. (Demócrito y los pitagóricos: respecto a estos últimos, añadir *Metaf.* A 987a20.)

2) *Metaf.* 987b1 sigs. (y 1078b17 que repite lo mismo en términos ligeramente diferentes) atribuye el cambio, de forma más definida, a Sócrates. Aristóteles explica la teoría de Platón de las formas transcendentales como surgida del problema acerca de la posibilidad del conocimiento en un mundo que, como parecían haber demostrado los heraclíteos, estaba en un perpetuo estado de flujo. Con esta teoría se enfrentó en sus años jóvenes.

> Pero, cuando Sócrates andaba ocupándose de cuestiones éticas hasta el total abandono de las de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellas lo universal, y habiendo sido el primero en dirigir su mente hacia las definiciones, Platón aceptó sus enseñanzas, pero llegó a la conclusión de que aplicó esto a algo distinto del mundo sensible: la definición común, argumentaba, no podía aplicarse a las cosas sensibles, ya que estaban siempre cambiando.

Se verá que en ambos pasajes, el cambio de la filosofía natural a la ética aparece de pasada. El tema de ambos es lo que Aristóteles consideraba consecuentemente como la principal contribución de Sócrates al pensamiento científico, es decir, su exigencia de definiciones. El primero ni siquiera atribuye el cambio a Sócrates sino a los filósofos de su tiempo, lo cual es obviamente correcto. El segundo no dice que Sócrates hubiera estado interesado alguna vez en el estudio de la naturaleza exterior, sino sólo que la había abandonado cuando Platón se encontró con él. Dado que Platón no sólo era lo bastante mayor como para interesarse por la filosofía, sino que además le habían impresionado ya las dificultades de la teoría heraclitea, esto difícilmente puede haber sucedido antes de sus sesenta y dos años.

La tradición de Sócrates como el filósofo «que bajó la filosofía de los cielos» se extendió en el período helenístico, tal vez bajo la influencia del estoico Panecio [2], y nos es familiar por Cicerón. Su popularidad ha hecho de ella, cualquiera que sea su base histórica, un elemento importante en la historia del pensamiento. Cicerón, después de hablar de Pitágoras, dice (*Tusc.* V, 4, 10):

> La filosofía antigua hasta Sócrates, a quien enseñó Arquelao, discípulo de Anaxágoras, se ocupaba del número y del movimiento, y de la fuente de la que todo procedía y a donde todo volvía; y estos primeros pensadores investigaron celosamente la magnitud, los intervalos y los recorridos de las estrellas y de todos los cuerpos celestes. Pero Sócrates fue el primero que bajó a la filosofía del firmamento, la situó en las ciudades e, incluso, la introdujo en las casas, y la obligó a considerar la vida y la moral, el bien y el mal.

Y en *Academica* (I, 4, 15):

> Yo creo que Sócrates —en realidad esto está universalmente admitido— fue el primero que apartó la filosofía de cuestiones que la misma naturaleza

[2] Ésa fue la opinión de Pohlenz (*Die Stoa*, vol. I, págs. 194 y sig., y vol. II, pág. 10). Panecio vivió, aproximadamente, del 185 al 109 a. C.

> había envuelto en la oscuridad, de las que se habían ocupado todos los filósofos anteriores a él, y la aplicó a la vida ordinaria, orientando sus investigaciones a las virtudes y los vicios, y en general al bien y al mal. Consideraba los fenómenos celestes más allá de nuestra comprensión o, en todo caso, y aunque pudiéramos comprenderlos, irrelevantes para la vida buena.

Podríamos preguntarnos con razón qué lugar ocupan los Sofistas en todo eso. En el *Brutus* (8, 30-1) Cicerón reconoce que existían y que Sócrates actuaba en oposición a ellos. Los presenta sobre todo como maestros de retórica (la retórica es el tema del *Brutus*), pero reconoce la importancia de su enseñanza. Cuando se llegó a reconocer el poder de una experta oratoria, dice, surgió una clase de instructores en ese arte. Fue la época en que Gorgias, Protágoras, Pródico, Hipias y muchos otros llegaron a la fama asegurando, de forma bastante arrogante, que enseñaban cómo el discurso podía convertir la causa más débil en la más fuerte.

> Sócrates se opuso a ellos, prosigue, y acostumbraba a refutar sus enseñanzas con su peculiar y sutil forma de argumentar. Su fértil palabra dio origen a una serie de expertos pensadores, y se asegura que entonces se descubrió la filosofía por primera vez —no la filosofía de la naturaleza, que era más antigua, sino ésta de la que estamos hablando, cuyos temas son el bien y el mal, y la vida y las costumbres de los hombres—.

Si Sócrates fue el único que introdujo la revolución que cambió la orientación de los pensamientos de los hombres desde la naturaleza hacia los asuntos humanos, toda la primera parte de este volumen ha sido escrita en vano. Se trata de uno de esos clichés o grandes simplificaciones de los que está llena la historia escrita. Es indudable que se suponía que los Sofistas no merecían el nombre de filósofos. La gran tradición que va desde Sócrates a través de Platón hasta Aristóteles llevaba ventaja, y a la mayor parte de las escuelas, con la notable excepción de los epicúreos, aun siendo diversas, les gustaba considerarse como las herederas del pensamiento socrático. Sobre las complejas causas del cambio de interés desde la ciencia natural hacia los asuntos humanos ya se ha dicho bastante. Ahora es de mayor interés la muy discutida cuestión de si tuvo lugar no sólo en el siglo V en general, sino en la mente del propio Sócrates. Cicerón no lo niega, como tampoco Aristóteles; en realidad al vincular a Sócrates con Arquelao y Anaxágoras, lo sugiere fuertemente, y hay muchos datos de la época que lo apoyan.

Mucho de lo que dice Cicerón podría haberlo tomado de Jenofonte, cuya opinión es, brevemente, que por una parte, Sócrates no era en absoluto culpable de la acusación de enseñar «lo que sucede en los cielos y debajo de la tierra», con todo lo que eso implicaba de ateísmo y de impiedad; pero, por otra parte, eso no era por falta de conocimiento: estaba muy versado en tales ciencias, pero las despreciaba por no ser de uso práctico. En el primer capítulo

de los *Memorabilia* (11 sigs.) se nos dice que «nunca discutió» sobre la naturaleza en general —el origen del cosmos o las leyes que gobiernan los fenómenos celestes— como hicieron muchos filósofos. Jenofonte da cuatro razones de que desechara todo eso como una insensatez [3]: *a*) es un error descuidar el estudio de las cuestiones humanas, que nos afectan mucho más de cerca, siendo como es su conocimiento tan incompleto [4]; *b*) no hay ni dos de éstos que estén de acuerdo [5] ni siquiera en las cuestiones fundamentales, tales como si lo que es es una sola cosa o infinitas, si todo se mueve o nada se mueve, si todo nace y muere o nada puede hacerlo; *c*) la ciencia natural de este tipo no es de utilidad práctica: el estudio de las leyes que gobiernan los vientos, las aguas y las estaciones, no nos da poder sobre esas cosas; *d*) los secretos de la naturaleza no sólo son insondables, sino que curiosear en ellos disgusta a los dioses [6].

Jenofonte pone gran énfasis en el carácter eminentemente utilitario de los argumentos de Sócrates. En general tenía razón. Sócrates era una persona fundamentalmente práctica, y su identificación de lo bueno con lo útil o beneficioso, aparece claramente en alguno de los diálogos de Platón [7]. Se puede sospechar sin embargo que sabiendo esto, Jenofonte escogía a veces sus ejemplos de acuerdo con sus ideas más tópicas de lo que era verdaderamente beneficioso, y que Sócrates pensaba en otras cosas. Sócrates, dice, recomendaba estudiar geometría en la medida en que era necesaria para medir una parcela de terreno para comprar o vender, o para calcular el beneficio que produciría. De igual modo, la astronomía habría que aprenderla en orden a conocer el tiempo, el mes y el año, para planificar un viaje, para colocar un reloj, etc.; también podría ser útil para gente como cazadores nocturnos y navegantes. «Pero desaprobaba totalmente el llegar a conocer los cuerpos que giran o no en la misma o en diferentes órbitas, los planetas y los cometas, o el agotarse calculando sus distancias de la tierra, la duración de sus períodos y las causas de ellos. No lograba encontrar utilidad alguna en ello.» Es en ese mismo capítulo (*Mem.* IV, 7, 1-5) donde insiste en que Sócrates sabía lo que estaba diciendo. En las altas matemáticas «no era inexperto», y en las partes «inútiles» de la astronomía «no estaba desinformado».

---

[3] *a-c* se encuentran en I, 1, 12-15 (y *c* repetido en IV, 7, 5) y *d*, en IV, 7, 6.

[4] Jenofonte y Platón coinciden aquí con el punto de vista de Sócrates. Cf. *Fedro* 229e: «Sin embargo, no he podido, siguiendo las palabras del precepto délfico, 'conocerme a mí mismo', y me parece ridículo andar investigando cosas extrañas, mientras no sé todavía nada de mí mismo.»

[5] Por supuesto que esto no era original. Cf. Gorgias, *supra*, pág. 60.

[6] Es más probable que Milton tomara de Cicerón, antes que de Jenofonte, los sentimientos socráticos que Adán expresa en el *P.P.* libro 8, cuando coincide con Rafael en que

> *La primera sabiduría no consiste en conocer ampliamente cosas que están lejos / de nuestro uso, oscuras y sutiles, sino conocer / lo que tenemos delante de nosotros en la vida diaria; / todo lo demás es humo, / o vanidad, o indulgente impertinencia, / que nos deja sin preparación y sin experiencia en las cosas que más nos atañen, e incapaces de buscarlas.*

[7] Ver *infra*, págs. 438 y sigs.

Todo esto concuerda lo bastante con el pasaje «autobiográfico» del *Fedón* de Platón (96a sigs.), como para poder atribuir a este último, sobre base sólida, una verdad histórica [8]. Dice ahí Sócrates que «cuando era joven» se apasionó por la filosofía natural en la esperanza de llegar a conocer el «porqué» de las cosas —por qué están aquí, por qué comenzaron a ser, por qué vuelven a perecer—. Estudió las teorías vigentes sobre el origen de la vida, sobre fisiología, psicología, astronomía y cosmología, pero a todas ellas las encontró insatisfactorias y concluyó que no poseía aptitud para tales temas. Sus esperanzas volvieron a surgir cuando oyó que Anaxágoras había llamado «mente» a la causa primera, pero se desanimó una vez más al comprobar que el sistema de Anaxágoras, en sus detalles, era un compendio más de teorías físicas como el resto. El carácter específico de la mente como causa, simplemente se ignoraba, y las explicaciones aducidas eran tan materiales y mecánicas como si la inteligencia no tuviera parte en ellas. Dado que Sócrates estaba convencido de que una cosa sólo podía explicarse en términos de su función, abandonó la ciencia natural después de esto y se pasó a métodos completamente diferentes de investigación.

Platón usa este relato para sus propios propósitos, pero sería raro que no tuviera una base real. A esa improbabilidad interna podría añadirse la congruencia de ese escrito con la información de Jenofonte, y con la hipótesis, igualmente razonable, de que la imagen de Sócrates en las *Nubes* contiene la exageración, propia de la farsa, de ciertos rasgos conocidos de su pensamiento, más que algo sin base alguna. En la época de las *Nubes,* Platón era un muchacho pequeño, y puede haber aplicado la palabra «joven» al Sócrates de ese momento, mucho antes de conocerlo, aunque era ya un hombre de cuarenta y seis años. Con mucha más probabilidad, Aristófanes supo muy bien que este entusiasmo de Sócrates por la ciencia había declinado hacía bastante tiempo: si lo hubiera tenido siempre, habría sido un motivo más que suficiente para la comedia [9], ya que Aristófanes había decidido hacer de Sócrates el depositario colectivo de la mayor parte de sus *bêtes noires.* La afirmación de Aristóteles de que la investigación de la naturaleza «había cesado» (ἔληξε) en tiempos

[8] Sin embargo, no está de acuerdo con alguna de las partes más metafísicas de la *República,* donde se presenta a Sócrates expresando desprecio por la aplicación de las matemáticas y de la astronomía a fines prácticos, y defendiendo su uso como un medio para dirigir la mente, lejos del mundo físico, al de las Formas eternas. Ver, por ejemplo, las observaciones acerca de la geometría, en 526d-e, y su contexto. En cuanto a una opinión que tratara de comprender todos los datos que hay sobre Sócrates, la única conclusión razonable sería que Platón, en este lugar, está yendo más allá de lo que el Sócrates histórico pudo decir. Kierkegaard llamó la atención sobre el contraste entre Jenofonte y Platón, a este respecto (*Irony,* pág. 61 y n.)

[9] Esta cuestión cronológica turbó innecesariamente a Zeller, que es uno de los que no habían visto ni una brizna de verdad en el pasaje autobiográfico del *Fedón.* E. Edelstein (*X. u. P. Bild,* págs. 69-73) pensó que la historicidad del *Fedón* quedaba garantizada por su coincidencia con Jenofonte.

de Sócrates, es una exageración. Basta pensar en Diógenes de Apolonia, Arquelao (cuya relación con Sócrates es probablemente histórica; ver vol. II, pág. 249) y alguno de los mismos Sofistas —Gorgias el alumno de Empédocles, e interesado en su teoría de los poros y de los efluvios, Alcidamante, el autor de un *Physicus,* Antifonte en *Sobre la verdad,* tal vez también Critias— [10]. Demócrito también permaneció activo hasta después de la muerte de Sócrates, aunque es discutible hasta qué punto su obra era conocida en Atenas.

Hay una gran abundancia de datos acerca del período de la vida de Sócrates en el que estuvo profundamente interesado en la ciencia natural. Sería difícil negarlo, aunque algunos lo han hecho —Aristófanes, Jenofonte, y el mismo Platón en el *Fedón*— por algunas excusas de Sócrates en la *Apología,* obra que las partes en discusión aceptan como histórica. En el 18b, niega ser «un sabio que se ocupa de las cosas de los cielos, que investiga todo lo que hay bajo la tierra, y que hace del argumento más débil el más fuerte», y en el 23d dice que ésas son acusaciones generales que se lanzan sobre cualquier filósofo cuando sus acusadores andan escasos de material. Y en el 19c añade:

> Vosotros mismos habréis visto en la comedia de Aristófanes a un tal Sócrates que era llevado de un lado a otro afirmando que estaba midiendo el aire y profiriendo otras muchas insensateces sobre cosas de las que no tengo ni la menor idea. No pretendo menospreciar esos conocimientos... pero el hecho es que no me interesan. Más aún, puedo poneros a la mayor parte de vosotros como testigos de ello, y os ruego a todos los que me habéis oído dialogar alguna vez (y muchos estáis en esta situación) que os informéis unos a otros de si alguno de vosotros me ha oído disertar mucho o poco sobre esos temas.

Existen, sin embargo, los datos que hemos considerado antes, y ahí están. Todo esto sucedía hace 2.400 años y nuestra información está lejos de ser adecuada. No podemos esperar saber todo lo que hay detrás de ella. Pero es razonable afirmar que esas palabras de Sócrates no pueden anular todo el resto. Suponiendo que las usó realmente en su defensa, no tenemos por qué acusarle de «mentir para salvar su piel» [11]. Su estudio del mundo natural debió de ha-

[10] Para Gorgias, ver Platón, *Menón* 76c; para Alcidamante, D.L., VIII, 56; para Antifonte, sus frs. 23-32, DK; para Critias, Ar., *De an.* 405b5 (la identificación que hace Empédocles de la ψυχή con la sangre). Diels hizo esta observación en *SB Berlin* (1894), pero probablemente se equivocó al presentar a Polo como estudiante de Física, apoyándose en el irónico οὐ γὰρ τούτων ἔμπειρος de Sócrates en el *Gorgias* 465d (pág. 357). Algunos de éstos, como Gorgias (que se reía de los físicos teóricos) y Critias, fueron sin duda meros aficionados; pero las teorías, ciertamente, seguían interesando.

[11] La frase acerca de «mentir para salvar la piel» aparece, con términos casi idénticos, en Hackforth (*CPA,* pág. 148) y en Popper (*O.S.,* pág. 308). Popper opina que la *Apol.* y el *Fedón* se oponen abiertamente y que sólo hay que creer a la *Apol.* Hackforth acepta también como histórica la *Apol.* y llega incluso a escribir (pág. 147): «No es inútil decir que Sócrates abandonó

ber terminado cuarenta años antes, y en todo caso no se trataba de una investigación que acometiera para su propia satisfacción. Nunca pensó hacerla pública ni difundió ninguna teoría propia suya [12], aunque sin duda discutiría con interés las teorías vigentes con un grupo reducido de amigos. Cuando se decidió a recorrer Atenas abordando a ciudadanos cualificados y a hacerles preguntas, o a hablar con algún joven brillante a quien había visto en la palestra, fue porque ya había reconocido lo fútil de las especulaciones de los científicos y la imperiosa necesidad de conocerse a sí mismo, para descubrir «qué era piadoso y qué impío; qué hermoso y qué feo; qué justo y qué injusto; qué cordura y qué locura, qué valentía y qué cobardía; qué un Estado y qué un hombre de Estado; qué significa el gobierno de los hombres y qué es un gobernante» [13]. Si éstas eran las preguntas sobre las que había estado llamando la atención de todos sin excepción a lo largo de los últimos treinta o cuarenta años, ¿puede decirse que su afirmación de indiferencia hacia las ciencias naturales, formulada cuando estaba en el juicio del que dependía su vida, quedaba falsificada por un período anterior de dedicación a ella? En todo caso, nunca se había interesado por la ciencia en sí misma, ni con los mismos interrogantes en la mente que los propios teóricos físicos. Su pregunta era «¿Por qué?» ¿Por qué tenía que haber un mundo como éste, y por qué teníamos que estar en él? Al principio creyó que era esto lo que buscaban también los científicos, y entró en sus discusiones, hasta que descubrió que les interesaba únicamente la cuestión de *cómo* había sucedido todo. Diógenes de Apolonia pudo haber sido una excepción [14], y es digno de notarse que al caracterizar a Sócrates como científico, Aristófanes pone en su boca ante todo las teorías del aire de Diógenes. Pero cuando Diógenes escribía, Sócrates podía haber roto ya con la ciencia natural, y aunque aceptara su tendencia teleológica, no es verosímil que le atrajera una teoría materialista que situaba la fuerza directriz en uno de los elementos físicos. No obstante, cuando se hizo impopular a los que estaban en el poder, su primitivo interés por el tema pudo ser utilizado contra él, como las aventuras juveniles de signo izquierdista de algunos respetables senadores americanos o filósofos actuales.

---

esos intentos cuando vio que la ciencia era insatisfactoria... porque el lenguaje que él usaba excluía... la posibilidad de que, en ningún momento, pudiera dedicarse a la especulación o a la investigación científica.» Sin embargo, de una forma más bien sorprendente, supone que es «bastante verosímil que comenzara con el apasionado entusiasmo que Platón le atribuye en el famoso pasaje autobiográfico del *Fedón*» (págs. 152 y sig.)

[12] La «autobiografía intelectual» del *Fedón* es un centón de conocidas teorías que aun hoy se pueden atribuir a sus autores sin dificultad. (Ver las notas de Burnet *ad loc.*) No hay indicios de que Sócrates hiciera ninguna contribución original.

[13] Jen., *Mem.* I, 1, 16. En el mismo sentido, Aristóteles, e.g., *É.E.* 1216b4: Sócrates acostumbraba a investigar lo que eran la justicia, el valor, y las demás partes de la virtud, porque identificaba las virtudes con el conocimiento.

[14] Ver vol. II, pág. 369, n. 1.

Sócrates dejó la ciencia por la ética, el estudio de la naturaleza por la consecución de principios prácticos. Pero, tal vez, a causa de sus anteriores estudios científicos, insistió en que la misma ética era un campo de conocimiento exacto, que reclamaba la aplicación de un riguroso método científico. Aristóteles creyó que la ciencia debería estar siempre en deuda con él por ese método, a la vez que deploraba que lo hubiera ejercitado en una esfera para la que lo consideraba inadecuado. En opinión de Aristóteles (como ha observado Gigon), Sócrates juega un doble papel en la historia de la filosofía: produce un método y un principio indispensables para el estudio adecuado y la clasificación de los fenómenos naturales, y al mismo tiempo su nombre marca el final de la época científica y el comienzo de la ética en filosofía [15]. En qué consistía ese método, es lo siguiente que tenemos que investigar, deteniéndonos antes únicamente para hacer notar que aquí finalmente hemos dado con la diferencia esencial entre Sócrates y los Sofistas. Si se toma la palabra *filosofía* en su sentido estricto, como la búsqueda del conocimiento, se justifica la antigua tradición de que él y sólo él trajo la filosofía a la vida humana. Es decir, trató de hacer de la ética y la política el tema de una investigación científica que pondría al descubierto leyes o verdades universales, en oposición al escepticismo y al relativismo que habían convertido todas las cosas en cuestiones opinables y habían dejado las mentes de los hombres a merced del persuasor de lengua más lisonjera. Ni siquiera un Protágoras se escaparía de esto: un Gorgias o un Polo se vanagloriarían de ello.

2. Inducción y definición

Como ya he dicho [16], para una versión concisa de la contribución de un filósofo anterior, podemos, en general, dirigirnos con confianza a Aristóteles. Aquí ya no se trata de obras maestras dramáticas, que deforman la historia de la filosofía en la misma medida en que deleitan al amante de la gran literatura. Sus escuetas notas podrán necesitar elaboración, y posiblemente modificación a la luz de sus supuestos filosóficos conocidos, pero su tersura y su lucidez las convierten en excelentes puntos de partida para nuestro propio estudio de alguno de sus antecesores. El alcance de la aportación de Sócrates a la filosofía, en cuanto distinta de la de Platón, era probablemente ya cuestión debatida en su propio tiempo, y se puede resumir así (*Metaf.* 1078b27): «Hay dos cosas que pueden reconocérsele con justicia a Sócrates, la argumentación inductiva

---

[15] Ver Gigon en *Mus. Helv.*, 1959, pág. 192. Comparar también las interesantes observaciones de Deman, *Témoignage*, págs. 78 y sig.: «Socrate s'est consacré à la recherche morale, mais il a aporté à cette recherche une préoccupation strictement scientifique», etc.

[16] Cf. *supra*, pág. 342. En esa misma sección se encontrará lo principal acerca del valor de Aristóteles como fuente.

y la definición universal.» La mención de la definición conecta la frase con otros pasajes, ya citados por su significación en el paso de la filosofía natural a la ética (cf. *supra,* pág. 439), cuyo principal contenido era el avance metodológico iniciado por Sócrates en la comprensión de la esencia a través de la definición. No es nada caprichoso el detectar una nota de disgusto en la observación de Aristóteles de que el primer hombre que comprendió la importancia de esas indispensables ayudas para el pensamiento científico fuera uno que abandonó la ciencia teórica por la ética, un tema en el que, como no se cansa de recordarnos en sus propios escritos éticos [17], el rigor científico ni se puede ni se debe exigir.

La inducción, nos dice Aristóteles (*Tóp.* 105a13), es el camino desde lo particular o singular hasta lo universal, y lo ilustra con un ejemplo de tipo socrático: si el mejor navegante es el experto (en palabras de Aristóteles: «uno con conocimiento de su oficio») y el mejor cochero es también el experto, etc., inferimos que, en general, el experto (o conocedor) es en cada ocupación el mejor. Podría tomarse otro ejemplo del *Gorgias* de Platón (474d sigs.). Sócrates consigue que Polo acepte que los cuerpos son llamados hermosos o bellos (*kalá*) porque son o útiles o placenteros, y después, que lo mismo vale para las formas, colores, sonidos, los *nómoi* y el aprendizaje. De esto saca la conclusión general de que si una cosa es más hermosa que otra, debe ser o más útil o más agradable o ambas cosas a la vez. La mente es «conducida» (según podría significar la palabra griega, *epagōgé,* que se usa para la inducción) [18], desde la observación de ejemplos particulares hasta la comprensión de una característica general compartida por todos los miembros de una clase. Puede

---

[17] E.g., *É.N.* 1179b1: οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς πρακτοῖς τέλος τὸ θεωρῆσαι ἕκαστα καὶ γνῶναι, ἀλλὰ μᾶλλον τὸ πράττειν αὐτά. El no haber visto esto constituyó, en su opinión, el mayor error por parte de Sócrates. Cf. *infra,* págs. 428 y sig.

[18] La palabra sólo se hace técnica en Aristóteles, y es difícil estar seguros de la idea que hay detrás de ella. (Cf., sin embargo, Platón, *Pol.* 278a.) A veces parece ser lo que se sugirió más arriba (así lo entiende Mure en *n. ad loc.* a *An. Post.* 71a8); *e.g.*, en *Tóp.* 156a4, ἐπάγοντα μὲν ἀπὸ τῶν καθ' ἕκαστον ἐπὶ τὸ καθόλου el complemento implícito del verbo es, claramente, el interlocutor, y su referencia personal viene confirmada por el uso de la pasiva en *An. Post.* 81b2, ἀδύνατον δὲ τὰ καθόλου θεωρῆσαι μὴ δι' ἐπαγωγῆς... ἐπαχθῆναι δὲ μὴ ἔχοντας αἴσθησιν ἀδύνατον, y 71a21 ἅμα ἐπαγόμενος ἐγνώρισεν. Cicerón parece aceptar este significado al definirla (en su traducción, «inductio») como «oratio quae rebus non dubiis captat assensionen eius quicum instituta est» (*De inv.* I, 31, 51). Por otra parte, en *Tóp.* 108b10, τῇ καθ' ἕκαστα ἐπὶ τῶν ὁμοίων ἐπαγωγῇ τὸ καθόλου ἀξιοῦμεν ἐπάγειν. οὐ γὰρ ῥᾴδιόν ἐστιν ἐπάγειν μὴ εἰδότας τὰ ὅμοια parece que el verbo se usa en un doble sentido, de *presentar* o aducir ejemplos individuales en orden a *poner de manifiesto* o hacer visible el universal. La activa de ἐπάγειν μὴ εἰδότας contrasta fuertemente con la pasiva de μὴ ἔχοντας en el 81b5. También Cicerón, poco después del pasaje que se acaba de citar, añade «illud quod inducemus», no «illum quem». ἐπάγεσθαι (media) se usa así en el hipocrático *De fractt.*, que puede ser algo posterior, en la fecha, a Aristóteles. Ver los pasajes citados por Taylor, *VS,* pág. 73. En las págs. 112 y sig., sugiere que puede haber habido una metáfora subyacente distinta. (Para una más amplia discusión de este punto, ver Ross, *Analytics,* págs. 481-83.)

ser una clase de gente, de cosas o de sucesos. Ya que el sol ha salido con una regularidad infalible a lo largo de miles de años, inferimos no sólo que saldrá mañana, sino que podemos predecir el tiempo exacto de su salida en cualquier parte del mundo. Una conclusión inductiva puede verse refutada en cualquier momento por un hecho nuevo o recién descubierto, a menos que se convierta en una perogrullada por rehusar dar el nombre de *x* a algo que no tenga todas las cualidades que hemos decidido designar como de *x*. Esto no lo hacemos habitualmente. A los cisnes negros de Australia no se les ha negado el nombre de cisnes por el hecho de que hasta ahora la generalización «Todos los cisnes son blancos» pareciese segura. No obstante, sin el recurso constante a la inducción a partir de una limitada experiencia, la gente normal no podría llevar su vida diaria, ni los científicos realizar sus investigaciones. Y dado que Sócrates sólo empleó una forma rudimentaria, con la vista puesta más en la vida moralmente buena que en un método lógico o científico, será más apropiado discutir esta cuestión al tratar de Aristóteles. Debe decirse sin embargo, que, aunque todos la usen, con diversos grados de conciencia de lo que están haciendo, los lógicos están mucho más preocupados que en tiempos de Aristóteles por los problemas que plantea y por el hecho curioso de que siendo como es indispensable para el conocimiento y para la acción, no parezca tener una justificación racional satisfactoria. Las posibilidades, brevemente, son tres:

a) La enumeración completa. El enunciado general se formula sólo conociendo todos los casos que caen bajo él. («Todos los alumnos de esta escuela están en edades comprendidas entre los 12 y los 18 años.») Aquí no parece que se haya hecho ninguna inferencia, pero formular explícitamente el enunciado general es un paso útil en orden a extraer ulteriores conclusiones y a combinarlas con otra información similar para establecer generalidades más amplias. Es sólo en estos casos cuando la inducción se puede reducir a una forma válida de silogismo tal como Aristóteles quería reducirla.

b) Admitir que la conclusión es sólo probable, y sujeta a revisión si se encontrara un ejemplo negativo («A todos los alumnos, les gustan las vacaciones»).

c) Afirmar que la mente humana tiene una facultad de intuición que la capacita para «ver» el universal después del examen de un número suficiente de ejemplos individuales. Una enumeración completa, a no ser en ciertos casos muy limitados como los citados más arriba, es imposible a nivel de los individuos, pero puede ser posible (o al menos así le pareció a Aristóteles) a nivel de las especies. En consecuencia, al tratar la inducción como una parte de la lógica formal, Aristóteles opera con especies como unidades. Creía, sin embargo, que la intuición justificaba el salto inductivo inicial desde los particulares hasta el universal primero, o más bajo, y que en éste se veía asistida por la creencia en formas específicas, como esencias que existían independientemente, lo cual era una herencia de Sócrates a través de Platón. Si la forma específica

está de algún modo fija en la naturaleza, es razonable suponer que puede ser detectada y definida después de un examen solamente parcial, de los ejemplos particulares que la comparten.

Pero esto es anticiparse. Volviendo a Sócrates, se encontraba, por una parte, en un nivel de pensamiento mucho más primitivo y más tentativo, antes de que la lógica hubiera sido codificada y formalizada en absoluto, y tampoco pretendía su formalización, como lo pretendió Aristóteles; pero, por otra parte, dado que para la vida es necesaria alguna forma de razonamiento inductivo, más o menos consciente, y desde luego para todo lo que se pueda llamar filosofía, se ha argumentado que Aristóteles se equivocaba al atribuirla de un modo especial a Sócrates. Sobre esto, baste citar a Ross:

> Sería tan poco exacto decir que Sócrates inventó la argumentación inductiva, como, en frase de Locke, suponer que Dios había sido «tan parco, que hizo a los hombres simplemente criaturas de dos piernas, y dejó que Aristóteles los hiciera racionales». El profesor Taylor puede sin dificultad presentar ejemplos del uso de ἐπάγεσθαι para el argumento inductivo desde los primeros escritos hipocráticos. Pero seguramente cualquiera puede reconocer en Sócrates, tal como se le pinta en los *Memorabilia* o tal como aparece en los que generalmente se conocen como diálogos «socráticos» de Platón, un cuidadoso examen de los casos particulares, que es extraño a las escuelas anteriores de la filosofía griega, con las que Aristóteles opone aquí a Sócrates. En este sentido, la atribución del argumento inductivo a él está ampliamente justificada.

Y de nuevo:

> Aristóteles no puede querer decir que Sócrates había sido la primera persona en utilizar argumentos inductivos o en dar definiciones generales, sino que fue el primero en reconocer su importancia y en usar sistemáticamente los primeros para conseguir las últimas. Los argumentos inductivos a los que se refiere, no son inducciones científicas sino argumentos de analogía tales como los que vemos utilizar con frecuencia a Sócrates en los *Memorabilia* y en los diálogos «socráticos» de Platón [19].

La manera misma que tiene Aristóteles de describir los argumentos socráticos es algo parecida, cuando los presenta como un particular modo de persuasión en la *Retórica* (1393b4). De los ejemplos ilustrativos dice que se parecen a la inducción, que es el punto de partida de todo razonamiento [20]. Una variedad

[19] Ross, *Metaph.*, vol. I, pág. XLIII, y vol. II, pág. 422. La referencia es al *VS* de Taylor, págs. 72 y sigs.

[20] Cf. *An. Post.* 100b3, δῆλον δὴ ὅτι ἡμῖν τὰ πρῶτα ἐπαγωγῇ γνωρίζειν ἀναγκαῖον. Esto es así, porque todo conocimiento tiene su origen en la sensación, y su inducción es la que nos hace capaces de pasar más allá de la sensación de particulares, hasta la aprehensión de los universales, que es lo que proporciona las premisas para el silogismo. Sobre *Ret.* 1393b4, ver también *supra*, pág. 392, n. 69[*a*]).

de éstos, que Aristóteles llama «parábola» (παραβολή), aparece en la práctica de Sócrates, por ejemplo: el argumento contra la designación de los magistrados mediante sorteo, sobre la base de que nadie seleccionaría por sorteo a los atletas para una competición, ni al timonel entre los marineros. La lección general de estas parábolas, añade, es que en cada caso se deberá escoger a la persona que esté a la altura del cometido.

La naturaleza de la analogía, y su relación con la inducción, es una cuestión compleja y muy discutida. Tal vez el tratamiento más satisfactorio sea el de referir la analogía a la comparación de casos singulares, y reservar la inducción, como lo hizo Aristóteles, para el proceso que lleva desde los casos singulares al universal [21]. Sócrates empleó ambos métodos, pero en el pasaje precedente, Ross parece que considera a la analogía (según se hace normalmente) como una forma anterior, más débil y menos sistemática, de inducción. Limitándonos de momento a la inducción (tal como se la atribuye Aristóteles a Sócrates), su función consiste en establecer, a partir de un número de ejemplos observados, una característica de todo un conjunto específico, por ejemplo, de árboles de hojas anchas caducas. (El ejemplo es de Aristóteles.) Aunque tenga que haber miles de árboles de hoja ancha que nadie ha visto nunca, el botánico extrae su conclusión con confianza. La inducción lleva a la definición, puesto que una definición consiste en una recopilación de estos caracteres generales, seleccionados a la vista de ciertos requisitos [22]:

a) Deben ser esenciales para su pertenencia a un conjunto específico, no atributos accidentales de ciertos individuos dentro de él. Muchos hombres tienen ojos azules, pero esta característica no tiene lugar en una definición de la especia «hombre».

b) Deben ser colectivamente suficientes para delimitar [23] la clase de objetos a definir, separándolos de todas las demás clases de objetos. Llamar a un hombre criatura viviente de dos piernas, es mencionar una característica esencial de la especie humana, pero no constituye una definición ya que no lo distingue de los pájaros [24]. Al conjunto de atributos esenciales que constituyen el contenido de la definición, se lo llamó, entre otras cosas, la forma (*eîdos*) de la clase. El empleo de esta palabra como término técnico de lógica, es postsocrático, toda vez que no existió una ciencia de la lógica antes de Platón,

---

[21] Sobre la relación de la inducción con la analogía, ver Lloyd, *P. & A.*, págs. 172-5, y Robinson, *P's Earlier D.*, pág. 207, y cf. *supra*, pág. 352, n. 80.

[22] Estos requerimientos son de Aristóteles, basados en su propio desarrollo del pensamiento socrático, que incluía el concepto de la forma específica (εἶδος).

[23] Éste es el significado primario de ὁρίζειν (ὁρίζεσθαι), el verbo traducido por «definir» en Jenofonte, Platón y Aristóteles, es decir, marcar los ὅροι o límites de un campo u otro territorio, con los de su vecino.

[24] Hay una historia de que Platón definió al hombre como un bípedo implume, a propósito de la cual, Diógenes el Cínico mostró un pollo desplumado y dijo: «He aquí el hombre de Platón para vosotros» (D.L., VI, 40).

y que fue Aristóteles el que la sistematizó y la dotó de algo parecido a un vocabulario técnico. Pero *eîdos*, como veremos, era uno de los nombres que usaba Sócrates para designar la naturaleza esencial que trataba de definir. En el uso popular, la palabra designaba comúnmente la apariencia exterior, o la forma, tal vez en particular del cuerpo humano, como hermosa o fea, de aspecto fuerte o débil, etc. Tanto en el lenguaje literario como en el técnico (especialmente el médico), significaba, más o menos, el carácter peculiar o la naturaleza esencial de cualquier cosa, aproximándose a veces a la especie o a la clase. Tucídides dice de la peste (II, 50) que «su *eîdos* era imposible de describir», y en Heródoto, la palabra se aproxima al significado de clase o de especie cuando habla (I, 94, 3) de «los dados, las tabas, la pelota y otras *eîdea* de objetos para jugar». Es frecuente en los escritos médicos, v. gr., *Epidemias* III, 12 (III, 92 L.): «Se extendieron muchas otras *eîdea* de fiebres, tercianas, cuartanas, nocturnas, continuas...» [25]. Sócrates usa de tal forma el término que permite que Platón lo desarrolle ampliamente.

3. Relevancia de la inducción y de la definición para los objetivos éticos de Sócrates

El interés de Sócrates por las definiciones es uno de los hechos mejor atestiguados de él. Además de Aristóteles, insisten en ello tanto Jenofonte (que pone numerosos ejemplos, además de la afirmación general, ya citada *supra*, página 403, en *Mem.* I, 1, 16) como Platón. Pero ¿cuál era su motivo? Una vez más, nuestras fuentes son unánimes: no era científico sino práctico [26]. El escaso testimonio de Aristóteles a este respecto puede suplementarse, especialmente, con Platón. Del pensamiento y del discurso de sus contemporáneos, hubo una característica que a Sócrates le pareció particularmente perniciosa. Tanto en

[25] El estudio que hace Taylor del uso de la palabra en *VS* puede verse convenientemente en el resumen de Gillespie (*CQ*, 1912, págs. 179 y sig.), donde va seguido de una crítica.

[26] El hecho de que el primer intento de métodos sistemáticos inductivos se hiciera en el contexto de una acción práctica, añade interés a ciertas observaciones del matemático holandés del siglo xviii s'Gravesande, tal y como aparecen en la paráfrasis que de ella hace Cassirer (*Ph. of E.*, pág. 61). Acerca del axioma inductivo que, más allá de la experiencia, es una guía para extraer conclusiones sobre el futuro, dijo: «No se trata estrictamente de un axioma lógico, sino pragmático; su validez no reside en la necesidad del pensamiento, sino de la acción. Ya que toda acción, toda relación práctica con las cosas, sería imposible si no pudiéramos suponer que las lecciones de experiencias anteriores puedan ser válidas en el futuro. En consecuencia, la predicción científica no implica las conclusiones silogísticamente necesarias de la lógica formal; sino que es una conclusión por analogía, válida e indispensable. Pero debemos y podemos estar contentos de semejante conclusión, ya que aquello cuya negación implicaría la negación de toda la existencia empírica del hombre y de toda su vida social, debe ser verdadero.» Sobre esto, el mismo Cassirer comenta que «las cosas han tomado un rumbo extraño; la certeza de la física ya no se basa en presupuestos puramente lógicos, sino en un presupuesto biológico y sociológico».

la conversación como en los discursos políticos o en la oratoria judicial, utilizaban constantemente gran variedad de términos generales, en especial de términos descriptivos de conceptos éticos —justicia, templanza, valor, *areté,* etc.—. Pero, al mismo tiempo, los Sofistas y otros aseguraban que tales conceptos no tenían base alguna en la realidad. No eran virtudes dadas por los dioses, sino que lo eran únicamente «por convención», y variaban según los lugares y las épocas. El pensamiento serio y riguroso acerca de las leyes del comportamiento humano había comenzado con un radical escepticismo, según el cual, no se apoyaría sobre principios fijos sino que cada decisión debería tomarse empíricamente y *ad hoc,* apoyándose en la experiencia de la situación inmediata (*kairós*). Sobre esta base teórica se apoyó el orgullo de la joven retórica por su habilidad para convencer a los hombres en pro o en contra de cualquier conducta, en razón al uso persuasivo de las palabras. En una atmósfera así, no era sorprendente que hubiera mucha confusión en los significados asignados a los términos morales. Sócrates lo observó [27], y lo censuró. Si esos términos respondían en última instancia a alguna realidad, pensaba él, entonces un significado tenía que ser verdadero y otro falso. Si, por otra parte, los Sofistas tenían razón, y su contendio era puramente relativo y cambiante, debería ser un error continuar usando las mismas palabras para cosas diferentes y deberían ser retiradas de la circulación. Él mismo estaba convencido de que la primera alternativa era la verdadera, y de que era ilegítimo e inútil para un orador el exhortar al pueblo a adoptar una cierta línea de conducta por ser la más sabia o la más justa, o para los abogados y el jurado el discutir si una acción concreta había sido realizada bien o mal, justa o injustamente, antes de que se pusieran de acuerdo sobre lo que *eran* la sabiduría, la justicia o la bondad. Si no se está de acuerdo en esto, sino que, aunque se usen las mismas palabras, se significan con ellas cosas diferentes, se estarán produciendo malentendidos, y las discusiones no progresarán ni intelectualmente ni —cuando estén en cuestión términos éticos— moralmente. Aquí estaba planteando Sócrates por primera vez una cuestión filosófica fundamental, la cuestión de con qué derecho empleamos términos generales, incluidos todos los nombres, excepto los propios, y de cual es el contenido objetivo de tales términos, y Aristóteles estuvo acertado en ver que eso era así. Al mismo tiempo, como también reconoció Aristóteles, no lo consideró una cuestión lógica ni ontológica, sino simplemente un requisito indispensable para lo que, según él, era mucho más importante: el descubrimiento del recto modo de vida [28].

---

[27] Ver los pasajes de Platón y de Jenofonte citados *supra,* pág. 167.

[28] Tal vez sea esto lo que Aristóteles tenía presente cuando dijo (*Metaf.* 1078b24) que Sócrates buscaba definiciones porque trataba de razonar silogísticamente, y el punto de partida de un silogismo es la definición. Una vez más, lo ha expresado en su propio lenguaje y lo ha considerado como un proceso puramente lógico, pero Zeller (*PH. d. Gr.*, pág. 129 y n. 2) ha señalado algunos casos en los que se presenta a Sócrates usando una definición como base para una ulterior demostración; y ésta es siempre ética, para demostrar si se debería o no seguir una determinada línea

En opinión de Sócrates, pues, si lo que hay que hacer es poner orden en la consideración de lo bueno y lo malo de la conducta humana, lo primero que hace falta es decidir qué es la justicia, la bondad y las demás virtudes. Según su método, tal como lo describe Aristóteles y lo ilustran Jenofonte y Platón (sobre todo, aunque no exclusivamente, en los primeros diálogos), la investigación consta de dos etapas. La primera consiste en recoger ejemplos sobre lo que las dos partes en litigio estén de acuerdo en que se les puede aplicar el nombre de que se trata, por ejemplo: si se trata de la piedad, recoger ejemplos de actos piadosos reconocidos. En segundo lugar, se examinan los ejemplos recogidos en orden a descubrir en ellos alguna cualidad común en virtud de la cual merecen tal nombre. Si no compartían tal cualidad común, entonces concluía que sería impropio continuar aplicando la misma palabra a todos ellos. Esta cualidad común, o conjunto de cualidades comunes, era su naturaleza, esencia o «forma» [29] considerada como piadosa. De hecho, proporcionará, si se puede descubrir, la definición de piedad, abstraída de las propiedades accidentales de tiempo y circunstancia que diferencian a los casos individuales que caen bajo ella. Como método científico, ésta es, por supuesto, la base necesaria para estudios como los de botánica o zoología, cuyo principal cometido es el de clasificación. Los animales y las plantas están agrupados en géneros, especies y subespecies, según exhiban en común ciertas propiedades que sean consideradas por el investigador experto como estructurales y esenciales, aunque a veces sean muy distintas de las que saltan a la vista del observador casual. De esta forma fue desarrollada por Platón (comparar su insistencia en clasificar de acuerdo con las *naturales* uniones o divisiones, κατ' ἄρθρα ᾗ πέφυκεν, *Fedro* 265e) y especialmente estimada por Aristóteles como primer zoólogo sistemático que fue.

A Sócrates no le interesaba la botánica ni la zoología sino sus paisanos, y lo que él quería ver clasificado y definido eran sus acciones.

---

de conducta. Tenemos que aprender a distinguir lo bueno de lo malo, lo útil de lo dañoso, en orden a seguir lo uno y evitar lo otro (διαλέγοντας κατὰ γένη τὰ μὲν ἀγαθὰ προαιρεῖσθαι τῶν δὲ κακῶν ἀπέχεσθαι Jen., *Mem.* IV, 5, 11, y cf. IV, 1, 5).

[29] Que la lógica no sea todavía una ciencia, sino que esté aún buscando su camino, queda de manifiesto por la variedad de términos y de frases usados por Sócrates al intentar hacer comprender su idea, en contraste con el firme vocabulario técnico de Aristóteles. El ***Menón***, a estos efectos, es una mina. Sócrates pregunta por la οὐσία (ser, esencia o naturaleza, 72b); la ἕν τι εἶδος (forma individual) que todas las cosas poseen (72c y d); lo ἓν κατὰ πάντων, διὰ πάντων, ἐπὶ πᾶσι (algo único que se da en todos los casos, que está por todos ellos, en todos ellos, 73d, 74a, 75a); τὸ ἐπὶ πᾶσι ταὐτόν (lo que es lo mismo en todas las cosas, 75a); ᾧ ταὐτόν εἰσιν ἅπασαι (aquello por lo cual todas las cosas son lo mismo, 72c); κατὰ ὅλου ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστί (de la virtud en general, lo que es, 77a); y, con frecuencia, simplemente τί ποτ' ἐστί (qué es). Cf. *Lisis* 222b y 223b, *Prot.* 361c, *Laques* 190d, *Cárm.* 159a (donde las definiciones que se buscan son, respectivamente, las de la amistad, de la ἀρετή en general, del valor, y de la σωφροσύνη).

> Si alguien le contradecía en alguna cuestión [dice Jenofonte] sin ser capaz de explicarse con claridad, sino asegurando sin pruebas suficientes que el que él decía era más sabio o mejor hombre de Estado, o más valiente, o cualquier otra cosa por el estilo, hacía remontar toda la discusión a la definición aceptada [30]. «¿Dices que tu hombre es mejor ciudadano que el mío? Entonces consideremos qué entendemos por buen ciudadano.»

¿Quién es el buen ciudadano en las finanzas, en la guerra, en una embajada, en el debate ante la Asamblea? De esos ejemplos se podía sacar una conclusión sobre la buena ciudadanía en general. La falta que normalmente tenía que corregir en sus interlocutores era que, cuando se enfrentaban con una cuestión de definición como «¿Qué es el valor?» o «¿Qué es la piedad?», no se fijaban más que en la primera etapa del doble proceso. He aquí algunos ejemplos:

Eutifrón 6d:

> Lo que yo quería que me dijeras no es uno o dos de los numerosos actos que son píos, sino la «forma» real de que hablabamos, y que los hace a todos ellos píos. ¿No es verdad que tú decías que los actos impíos eran impíos y los píos píos por razón de una sola y única «forma»? Muéstrame entonces cuál es esa forma, de tal manera que pueda referirme a ella y usarla como norma, y llamar, tú o cualquier otro, pía a una acción, si se asemeja a ella, pero no de otro modo.

Teeteto 146e:

> Pero la cuestión, Teeteto, no consistía en saber cuáles eran los objetos de la ciencia ni cuántas ciencias había. Mi propósito al preguntarte no era contarlos, sino averiguar qué era el saber en sí mismo.

La misma observación aparece en otros diálogos (v. gr. *Laques* 191c sigs.), pero la mejor exposición del método se encuentra en el *Menón*. Sin ningún preámbulo, este impetuoso joven lanza la pregunta candente del momento: «¿Se puede enseñar la virtud (*aretḗ*), o cómo se adquiere?» ¿Cómo puedo decírtelo,

---

[30] ἐπὶ τὴν ὑπόθεσιν, *Mem.* IV, 6, 13. Marchant (ed. Loeb) tenía razón seguramente al traducir la palabra por «definición». El hombre debe llegar a ver el supuesto que subyace a su elogio imprecisamente verbalizado, que consiste en que la sabiduría, la habilidad política y el valor tienen una cierta naturaleza fija, y en que la conducta del sujeto concuerda con esa naturaleza. Sólo cuando pueda definir su norma de referencia, tendrá su elogio algún significado. De forma parecida, en *Eutifrón* 9d, τοῦτο ὑποθέμενος significa «según la definición que has dado» (*i.e.*, de piedad, que es lo que agrada a los dioses). De nuevo, en el *Menón*, cuando se le urge a que investigue si la virtud se puede enseñar o no, antes de que hayan acordado en qué consiste, Sócrates accede de mala gana, a condición de que procedan ἐξ ὑποθέσεως, es decir, a partir de una *definición* hipotética: si la virtud es conocimiento, entonces se podrá enseñar. Este uso de ὑπόθεσις, tanto en Jenofonte como en Platón (cf., también, *Fedón* 100b ὑποθέμενος εἶναί τι καλὸν κτλ.) sugiere con fuerza que era genuinamente socrática, tal como había observado Ross (*Class. Ass. Proc.* 1933, pág. 21).

replica Sócrates, si ni siquiera sé lo que es [31] ni he encontrado a nadie que lo sepa? Menón se queda extrañado. ¿No ha encontrado a Gorgias, y Gorgias no lo sabía? Aquí Sócrates hace gala de su conocida ironía. Es Menón quien le interesa y a quien querría hacer hablar. Por eso dice: «Lamento ser una persona olvidadiza y no poder decir con exactitud ahora lo que yo pensaba entonces. Probablemente él lo sabía, y tú conozcas su punto de vista; por eso, recuérdamelo —o dímelo tú mismo, si quieres—. Seguramente que estás de acuerdo con él.» Menón lo afirma y Sócrates dice: «Entonces podemos dejarlo de lado, y dime lo que *tú* entiendes por virtud.» La víctima está ya en la red, y procede a poner una serie de ejemplos y tipos de virtud, satisfactorios para él, pero no para Sócrates, que se lamenta de que le está dando un «enjambre» de virtudes cuando él solamente quería una cosa, la virtud. A propósito de este ejemplo consigue que Menón acepte que si se le pregunta lo que es una abeja, no daría una lista ni describiría distintas clases de abejas, sino que mencionaría los puntos que son comunes a todas ellas. ¿No puede hacer lo mismo con la virtud? Menón objeta que no le parece que la virtud esté en el mismo caso [32]. Pero bajo la dirección de Sócrates, y con definiciones ilustrativas de forma y color para ayudarle, lo intenta más de una vez, y sólo consigue que Sócrates las encuentre defectuosas. Esto lo hace citando contraejemplos («La virtud es la capacidad para gobernar a los hombres». «Entonces, ¿es virtud en un esclavo el gobernar a su amo?», etc.), porque naturalmente el mismo proceso inductivo de buscar ejemplos, que puede llevar a una buena definición, pone de manifiesto las que son falsas [33]. El joven Menón es presa fácil, y

[31] En el *Protágoras* se discute largamente la cuestión de si la virtud se puede enseñar, pero también allí Sócrates vuelve finalmente a lo que para él es la cuestión prioritaria, la definición. Se han metido en un enredo, dice, y lo que hace falta es «poner nuestro empeño en debatir qué es la virtud misma; y luego volver a examinar si es enseñable o no» (361c).

[32] Ver 72d, 73a, 74a-b.

[33] Espero que no sea demasiado ingenuo decir eso. Ross (*Class. Ass. Proc.*, 1933, págs. 20 y sig.) dice que Sócrates emplea argumentos inductivos de dos tipos: *a)* para conseguir por consenso la definición de una virtud, examinando casos, en orden a obtener el principio general común a todos ellos; *b)* de forma destructiva, proponiendo ejemplos que se adaptan a la definición propuesta, pero que, obviamente, son erróneos. Robinson (*P.'s Earlier D.*, pág. 48) da incluso como única razón para su afirmación de que no existe una conexión necesaria entre *epagōgē* y definición, el hecho de que «la *epagōgē* es un medio para destruir más que para establecer dificultades». Pero seguramente, el método para llegar a una conclusión es también apropiado para comprobarla, enmendándola si fuera necesario y, de esa forma, aproximándose más a la verdad. La conclusión «Todos los cisnes son blancos» se obtuvo por inducción, y la inducción misma fue la que la reveló como inadecuada. El resultado no es destructivo, sino que aproxima más al naturalista a la definición correcta de cisne.

También puede decirse (con Popper en su *Logic of Sc. Discovery*) que el proceso de desmentir o refutar una generalización no es inductivo sino reductivo; *i.e.*, si entiendo correctamente la cuestión, se trata de un argumento así: «La hipótesis general exige que todos los *x* sean *y*; pero *a*, que es un *x*, no es *y*; luego la hipótesis es falsa.» Esta forma de plantearlo va unida a la tesis de Popper de que en la ciencia todas las inferencias son deductivas: el científico no razona a

sólo se da por vencido con la queja de que Sócrates es un hechicero que paraliza su mente y su lengua. Pero, aunque él mismo necesita la lección lógica de que la enumeración de ejemplos no es lo mismo que la definición de un concepto general, su vago sentimiento de que la virtud no se puede definir lo mismo que una especie biológica, le señala como alumno de Gorgias, y nos recuerda que Sócrates no sólo enseñaba lógica elemental sino que abordaba una cuestión más amplia, la universalidad de los juicios de valor, en lo cual no sólo se le oponían los Sofistas, sino, más tarde, el mismo Aristóteles, quien, a la vez que reconocía la importancia científica de su método, negaba su aplicabilidad en esa esfera [34].

El *Menón* proporciona un buen ejemplo del modo de preguntar que solía utilizar Sócrates y que, con su efecto «paralizante» que provocó la amarga queja de Menón, le hizo tan impopular a todos, excepto a sus amigos y simpatizantes. Ahora podemos ya dar un contenido más definido al autorretrato que él se hizo en su juicio, paseando incansablemente por la ciudad, en cumplimiento de lo que él señalaba como la voluntad de Apolo, y preguntando a toda clase de ciudadanos —poetas, políticos, artesanos— en orden a descubrir en qué hacían consistir la sabiduría y el conocimiento. Él tenía un único criterio simple. Si un hombre sabía algo, podría «dar cuenta (*lógos*)» de ello, y en sus manos, esta «chica para todo» de las palabras griegas adquiere el significado de «definición» o de algo que se le aproxima bastante [35]. A los poetas, en consecuencia, les preguntaría «¿Qué es la poesía?», a los políticos «¿Qué entendéis por una *politeía*?», o «Decís que vais a establecer un orden justo en la sociedad; ahora bien, ¿qué queréis significar con la justicia?» Y los poetas

partir de unas observaciones hasta conseguir una hipótesis general (que, por supuesto, nunca se *demostrará* por la observación), sino que primero propone una hipótesis general y luego la comprueba, en la medida de lo posible, por medio de la observación y de la experimentación. (Ver también Hare, *Freedom and Reason*, págs. 87 y sig., 92, 109.) No dejaría de ser pretencioso, en esta cuestión, abordar todo el problema de la naturaleza de la inducción, sobre el que Popper ha arrojado bastante luz. Pero, después de leer detenidamente lo que dice sobre el tema en *Conj. and. Ref.*, cap. I, creo todavía que la opción inicial por una teoría en vez de otra, debe estar determinado en gran medida por observaciones previas, aun teniendo en cuenta nuestras observaciones de la primera infancia y su afirmación de que las mismas observaciones que la teoría presenta para explicarlas, presuponen un marco de teorías (pág. 47). Después de todo, «las observaciones inesperadas e inexplicables» se presentan por sí mismas (pág. 222) e intentamos explicarlas por medio de una teoría. A modo de excusa por estas presuntuosas observaciones, lo único que puedo alegar es el extraordinario interés de las opiniones de Popper que, para su valoración, requerirían un libro, no una nota a pie de página. Volviendo al más seguro terreno de la historia, el proceso de la investigación científica, tal como lo vio Aristóteles, iba de las observaciones a las hipótesis generales, y en el uso de la *epagōgḗ* se consideró seguidor de Sócrates.

[34] Ver *supra*, págs. 248 y sig.

[35] Cf. *Laques* 190c οὐκοῦν ὅ γε ἴσμεν, κἂν εἴποιμεν δήπου τί ἐστιν, Jen., *Mem.* IV, 6, 1 Σωκράτης γὰρ τοὺς μὲν εἰδότας τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων ἐνόμιζε καὶ τοῖς ἄλλοις ἂν ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι. En Platón encontramos muy bien establecido el sentido de λόγος, *e.g.*, en ὁ τοῦ δικαίου λόγος ο λόγος τῆς πολιτείας (*Rep.* 343a, 497c).

responderían: «Hombre, cuando digo poesía, quiero decir la *Ilíada* y el *Agamenón,* y esa pequeña obra mía que recité en Olimpia el mes pasado.» Y entonces Sócrates se tendría que poner a trabajar pacientemente y sin descanso, como lo hizo con Menón, haciéndoles ver que no había preguntado por una lista de poemas, sino por un *lógos* de la *ousía* —la naturaleza esencial— de la poesía. ¿Cuál era la propiedad común compartida por Homero, Solón, Empédocles, los trágicos, hasta el último peán de Tínico que todo el mundo cantaba, que hacía que la gente los incluyera a todos ellos bajo el título de poesía, más que llamarlos historia o filosofía o cualquier otra cosa? Y cuando refutaba alguna sugerencia de los poetas, al mencionar otro reconocido poeta que no se adaptaba a la definición propuesta, y se marchaban de mal humor, Sócrates solamente podía suspirar y concluir que, en realidad, debían de componer sus poemas en un frenesí divino, como portavoces del dios; porque si lo hubieran hecho por sí mismos, con toda seguridad sabrían lo que estaban haciendo y podrían dar un *lógos* de ello. Con los artesanos fue más afortunado. Pregunta a un fundidor de bronce lo que él entiende por el método de *cera perdida* y podrá darte una respuesta lúcida y adecuada. Su error consistía en una falta de modestia al no constatar que no tenían la competencia para pronunciarse con la misma habilidad en cuestiones fuera de su ámbito.

4. La naturaleza de la definición socrática

Las definiciones que Sócrates buscaba se ven criticadas a veces sobre la base de que son «definiciones persuasivas», expresión útil ésta que no implica necesariamente un anacronismo por el hecho de que haya sido acuñada en el siglo XX [36]. A la vista de lo que otros han escrito ya acerca de esto, lo que sigue puede ser poco más que un resumen, y puede ser excusable un uso más bien extenso de las citas. Una definición persuasiva es aquélla en la que el autor, en lugar de buscar simplemente la clarificación del uso de una palabra y la prevención de malentendidos, arguye en favor del significado que él mismo aprueba, y que, al ser adoptado, inclinará a la gente hacia la línea de conducta que él considera recta. Toma un término que expresa un valor, tal como bondad, justicia o belleza, ante el cual la gente inevitablemente reacciona de un modo favorable (tiene «fuerza emotiva»), y definiéndolo de una cierta manera, aprovecha esta reacción favorable en provecho de sus propias preferencias estéticas o morales. «Las definiciones persuasivas alteran el significado descriptivo de una palabra sin desactivar su fuerza emotiva; de ahí que sean instrumentos eficaces de una reforma valorativa.» «El resultado de decir que 'la verdadera

[36] Por C. L. Stevenson. Ver su artículo «Persuasive Definitions», en *Mind,* 1938, o su libro *Ethics and Language.*

definición de justicia es *yz*' es hacer que la gente... aplique el tono valorativo de la palabra 'justicia' a la cosa descrita por las palabras *yz*»[37].

Dado que los esfuerzos de Sócrates para obtener definiciones se concentraban en términos de valor, es muy natural que cayera bajo la sospecha de actuar en esa línea. «La crítica básica, sin embargo —escribe R.M. Gordon (*loc. cit.*)—, no consiste en que Sócrates *reforme* subrepticiamente al ofrecer definiciones que no son moralmente neutras, sino que ofrezca definiciones que no son moralmente neutras.»

Sería, ciertamente, difícil mantener la crítica de que Sócrates «reforma *subrepticiamente*» (para transferir las cursivas de Mr. Gordon) con sus definiciones, fueran o no moralmente neutras. Puede admitirse, en principio, que la reforma moral era su objetivo abiertamente reconocido[38]. «En cultivant la science il entendait promouvoir la vertu»[39]. Pero no se sigue que fuera culpable de promulgar definiciones persuasivas. Debe de ser verdad, por supuesto, como escribió Stevenson, que «escoger un significado [para la justicia] es tomar partido en una lucha social», y que cuando los teóricos habían tratado de evitar el elemento de persuasión, al definir sus términos, «con toda ironía, esas depuradas definiciones contenían la misma persuasión; y de una forma que la ocultaba y confundía, al hacerla aparecer como un análisis puramente intelectual» (*loc. cit.*, pág. 344). Apenas es necesario decir que Sócrates ignoraba la teoría emotiva del lenguaje ético, aunque si se le hubiera explicado, se habría opuesto a ella sobre la base de que decir: «'esto es bueno' significa solamente 'yo lo apruebo'» era caer en brazos del relativismo sofista. Ni se le podría ocurrir que al tratar de descubrir y definir lo bueno para el hombre, pudiera ser culpable de la curiosamente llamada «falacia naturalista», la cual, según G. E. Moore, debe cometerse inevitablemente con cualquier definición de «bueno»[40]. A la vista de posteriores avances en la teoría ética, puede afirmarse que la cuestión general de si se puede definir un término ético de una forma no persuasiva, ya no es sostenible, pero si se reconoce que la intención no es en modo alguno relevante, se podrían añadir un par de cosas sobre Sócrates. Él no era un moralista dogmático sino un investigador, que creía que

[37] R. M. Gordon en *J. of Philos.*, 1964, pág. 436; R. Robinson, *Definitions*, pág. 166.

[38] Apenas parece necesario citar datos, pero podría mencionarse que, inmediatamente después de su continua búsqueda de definiciones para los términos morales (en *Mem.* I, 1, 16, cit. *supra*, pág. 403), Jenofonte llega a decir que el conocimiento de esas cosas y de otras semejantes es lo que, en su opinión, produciría caracteres hermosos, liberales (καλοὺς κἀγαθούς), y que los que las ignorasen serían poco menos que esclavos. En el *Laques* de Platón (190b), dice que, dado que sus dos amigos querrían ver a sus hijos adquirir la virtud y mejorar sus caracteres, consecuentemente, deberían averiguar lo que es la virtud. «Porque, ¿cómo podríamos aconsejar a alguien sobre cómo adquirir algo, si no tenemos ni idea de qué se trata?»

[39] Deman, *Témoignage*, pág. 80.

[40] Ver, por ejemplo, *Theories of Ethics*, ed. Philippa Foot, pág. 5. Añade esta autora que Moore nunca logró explicar lo que quería significar con «propiedad 'natural'», y Stevenson decía que esta dificultad desaparecía con su teoría del significado emotivo.

una honesta búsqueda de la verdad acerca de los principios que gobiernan la conducta humana era lo más apropiado, simplemente porque la mejor comprensión que llevaría consigo, conduciría a una mejora de la misma conducta. Fueron los Sofistas, no Sócrates, los sumos sacerdotes de la persuasión, y es a ellos a quienes debemos mirar como a los más claros ejemplos de definición persuasiva. «La justicia es la obediencia a las leyes establecidas.» «La justicia es una estratagema de los débiles para frustrar a los más fuertes.» Afirmaciones retóricas de este género, pensaba Sócrates, deben reemplazarse por unas conclusiones inductivamente sólidas, si es que hemos de tener alguna esperanza de averiguar lo que es la justicia o la virtud y de vivir según ellas. Si la mente estuviera a merced de los deseos corporales y de los placeres (según Calicles el estado más feliz para un hombre), tendría pocas posibilidades de progresar. «Sólo el autocontrolado puede investigar las cosas más importantes, y *clasificándolas de acuerdo con sus cualidades,* tanto en la discusión como en la acción, escoger el bien y rechazar el mal»[41]. La mente debe estar despejada y aguda, por la única razón de que el prerrequisito para la recta acción es reemplazar la persuasión sofística por la comprensión de los hechos. Sería difícil mejorar las afirmaciones de Barker sobre Sócrates en esta cuestión (*Pol. Thought of P. & A.,* pág. 47):

> Se diferenciaba de los Sofistas en no pretender enseñar nuevos cánones de conducta... Trataba de obtener de la conducta ordinaria de los hombres una clara concepción de las reglas por las que ya actuaban. Quería que los hombres analizasen cuidadosamente los deberes de la vida, y llegasen a una concepción clara de su significado: no quería que aportasen una nueva concepción, adquirida de alguna otra fuente, y remodelasen su vida con su ayuda.

Esto no es incoherente con lo que añade en el siguiente párrafo:

> Pero no buscaba ansiosamente las definiciones por un interés meramente intelectual: era siempre con un fin moral.

Barker cita la analogía de la gramática descriptiva y de la prescriptiva. (Habrá que recordar que la del Sofista Protágoras era prescriptiva, cf. *supra,* págs. 217 y sig., 219.) La gramática prescriptiva anda descaminada; la gramática puede ser puramente descriptiva y, a pesar de ello, ayudar a un uso más correcto: «Consigue conocer las reglas por las que has venido actuando hasta aquí —inconscientemente, y por ello imperfectamente— y como consecuencia escribirás mejor el griego.» «Un hombre que haya llegado a una concepción general y la haya expresado en una definición, ha explicitado las reglas por las que ha venido actuando hasta ahora inconsciente e imperfectamente; y su vida tendrá que ser mejor ya que actúa según una regla conocida y explícita.»

---

[41] Jen., *Mem.* IV, 5, 11. Sobre este pasaje y sobre la relación entre el conocimiento y el autocontrol o su opuesto (ἀκρασία), ver más ampliamente *infra,* págs. 432 y sig.

Definir algo es expresar la propia comprensión no sólo de lo que es, sino igualmente, como se ha observado (ver *b, supra,* pág. 408), de lo que no es. Es un remedio contra la confusión, una «distinción de las cosas según sus géneros y especies». Precisamente después de estas palabras recién citadas (*Mem.* IV, 5, 12), dice Jenofonte que Sócrates extrajo la palabra griega que significaba «dialogar» o «discutir» (διαλέχεσθαι) de otra que significaba «juntarse en común aparte»[42], porque, propiamente, se trataba de un procedimiento de deliberación colectiva entre varias personas con el propósito de llegar a una definición. En el procedimiento de Sócrates subyace la suposición, o la fe, nunca mencionada porque nunca se reconoció conscientemente, de que las especies o clases a que pertenecen los particulares, las «formas» que poseen, tienen una naturaleza cuasi-substancial, y de aquí una estabilidad que hace a la esencia de cada una capaz de ser comprendida, descrita y distinguida claramente de otras esencias. No es nada sorprendente que Sócrates, en un primer y pionero intento de tal clasificación, no resolviera de un golpe el «problema de los universales» que ha atormentado a los filósofos desde su tiempo hasta el nuestro, ni llegara a la teoría de Wittgenstein de los «parecidos de familia», que finalmente habría proporcionado la respuesta correcta[43]. Pero hay que mencionar dos circunstancias especiales, una común a la mayor parte del pensamiento griego, y la otra típicamente socrática, que ayudaron a que su opinión fuera lo que fue.

1) Es probable que la noción del *eîdos* (con el significado de especie natural), como algo al menos cuasi-substancial, ya se había sostenido en el pensamiento griego[44]. Cf. G. B. Kerferd en *CR,* 1968, pág. 78:

[42] διαλέγειν. La activa no se usa de forma distinta, y Stenzel (*RE,* col. 862) considera la sugerencia de paradoja en el compuesto (ver el contraste con el común συλλέγειν) como un posible toque socrático. Sobre esta sección de Jenofonte y sobre la importante cuestión de su independencia del *Fedro* y su relación con este y otros pasajes de Platón, ver Stenzel, en *RE,* cols. 855-64. La diferencia que hay aquí entre διαλέγειν (que corresponde a διαγιγνώσκειν en IV, 1, 5) y la διαίρεσις de una etapa posterior de la dialéctica de Platón, la explicó Zeller (*Ph. d. Gr.*, página 128, n. 4) antes que Stenzel (cols. 860 y sig.). Ver también Diès, *Autour de P.*, pág. 228.

[43] Ver la tesis de Bambrough en «Universals and Family Resemblances», *Proc. Arist. Soc.,* 1960-1; también L. Pompa en *PQ,* 1967.

[44] Es interesante que este uso de la palabra esté especialmente bien documentado en contextos médicos (como se ha hecho notar *supra,* pág. 409), ya que la tentación de objetivar enfermedades y sus variedades ha sido siempre particularmente fuerte entre los médicos, como ha observado Sir H. Cohen en *Philosophy,* 1952. «Sólo en tiempos recientes —escribía— se ha reconocido de forma generalizada que, por conveniente que pudiera ser una clasificación de 'enfermedades', éstas no tienen una auto-subsistencia separada, sino que son simples abstracciones de la experiencia.» La mayor parte de nosotros hablamos todavía de la jaqueca o de la malaria como de una *cosa,* aunque nunca hayamos encontrado una enfermedad, sino sólo personas enfermas, y no haya dos de ellas que repitan exactamente los mismos síntomas. Cohen mismo atribuía esta común manera de pensar a residuos de los tiempos en que se explicaba la enfermedad como encarnada en un espíritu maligno. «Aun cuando se haya olvidado el origen espectral de la enfermedad, la idea de la misma como una entidad clínica, una esencia substancial con existencia independiente, ha

Muchos de los usos menos satisfactorios de la analogía en el pensamiento griego, nos parece que tienen una base ontológica falsa —una creencia en la existencia de especies naturales ya sea a nivel fenoménico o transcendental—. Cuando Platón, en el libro primero de la *República,* hace que Sócrates plantee la cuestión τοιοῦτος ἄρα ἐστὶν ἑκάτερος αὐτῶν οἷσπερ ἔοικεν; [«¿Es cada cosa como aquello a lo que se parece?»] (349d10) da la impresión de estar recurriendo a una opinión ampliamente definida, de que una semejanza debe ser asociada ontológicamente con otras.

Tal creencia heredada sería de gran utilidad para Sócrates, al formarse su concepción objetiva de los juicios morales en oposición a los Sofistas, y tal vez haya algún pequeño indicio para creer que llegó a ella a partir de un anterior estudio de la ciencia natural. Tiene también una influencia notable sobre la «Teoría de las Ideas» platónica, que con su hipostatización de las formas y su separación de los particulares, debe ser considerada más como la culminación de un proceso gradual que como una doctrina radicalmente nueva y revolucionaria. Los especialistas discuten, por ejemplo, si el uso de la expresión «el *eîdos* mismo», en *Eutifrón* 6d, implica las formas transcendentes de la teoría platónica ya desarrollada plenamente. Probablemente no, pero su uso en ese lugar, en conexión con la definición, como en el *Menón* y en otras partes, muestra cómo las investigaciones socráticas constituyen una etapa importante en el camino hacia una completa hipostatización, cuya base estaba ya preparada con los supuestos nada filosóficos del pensamiento griego, del cual surgieron.

2) Más típica de Sócrates era su perspectiva teleológica, su convicción de que comprender la naturaleza de algo consistía en comprender la función o propósito que trataba de cumplir. Una definición debe afirmar no sólo lo que podríamos considerar como los atributos esenciales, sino también, y principalmente, el *érgon,* o trabajo, que el objeto en cuestión debe realizar. Lo relevante aquí no es tanto la lección del mundo natural (aunque él estaba convencido de que también la naturaleza estaba providencialmente proyectada, Jen., *Mem.* I, 4, 4 sigs., IV, 3, 3 sigs.) como su analogía preferida de los oficios —los zapateros, bataneros y cocineros, los albañiles y herreros que tan obstinada e incansablemente usaba para ilustrar sus temas (*Gorg.* 491a; Jen., *Mem.* I, 2, 37). Es plenamente socrático el que Platón en el *Crátilo* (389a-c) le haga decir que si un hombre quiere fabricar una lanzadera, debe considerar el *eîdos* de las lanzaderas (la finalidad de conocer el *eîdos* es siempre práctica), y ese *eîdos,* que debemos comprender y tomar como su modelo, no es simplemente la forma, u otras propiedades observables, de otra lanzadera; viene determinado por el papel que la lanzadera juega en la realización del trabajo del tejedor.

---

persistido.» Esta creencia, como él mismo observaba, puede ser, al imponer una rigidez indebida de tratamiento, todo lo contrario de beneficiosa para el paciente. Esta misma falacia había sido observada mucho antes por el escritor médico francés Cabanis, citado por Grote, *Plato,* vol. III, pág. 524 n.

La definición más adecuada del *eîdos* de la lanzadera, no establece su «forma» en el sentido ordinario (es decir, una pieza de madera cortada de una determinada forma y de ciertas dimensiones), sino que describe cómo se ha formado y acoplado del modo previsto para realizar su tarea [45].

5. La ignorancia de Sócrates

Pero, ¿dejó Sócrates positivamente formuladas todas esas importantes definiciones de las virtudes morales, o fue su vida una continua e insatisfecha búsqueda de ellas? Es bien conocido que aquellos diálogos de Platón que pueden ser llamados socráticos con pleno derecho, tienden a llevar, al menos aparentemente, a una conclusión negativa. Las posibles definiciones del tema que se investiga —el valor, la templanza, la amistad, el conocimiento, la *aretḗ*— se presentan, se examinan y se rechazan como falsas, aceptando a veces el mismo Sócrates sobre sí, la culpa del fracaso. Incluso Jenofonte, que, de acuerdo con su propio temperamento y con su intención apologética, nos presenta un Sócrates mucho más positivo, lo representa con mucha más frecuencia considerando, o investigando (σκοπῶν) con sus amigos, la naturaleza de esta o aquella virtud, que afirmando positivamente en qué consiste [46]. Aunque apartó a otros de la ociosidad y del vicio e inculcó en ellos el deseo de la bondad, nunca profesó como maestro esa enseñanza, sino que logró su efecto con el ejemplo, manifestando su propia bondad tanto en sus acciones como en «la excelencia de su conversación sobre la virtud y los asuntos humanos en general» (*Mem.* I, 2, 3 y 18). Jenofonte menciona la crítica frecuente contra Sócrates de que exhortaba a los hombres a la bondad, pero era incapaz de mostrarles el camino hacia ella, crítica ilustrada por la queja que aparece en el diálogo platónico *Clitofonte*, de que Sócrates predicaba continuamente la rectitud, como un dios desde su plataforma en una tragedia, pero que o no conocía o renunciaba a divulgar la naturaleza de esa rectitud que estaba siempre ensalzando hasta los cielos. Para oponerse a esta crítica, Jenofonte se refiere simplemente, en primer lugar, a su discusión y refutación de los que creen que lo saben todo, y, en segundo lugar, a sus «conversaciones cotidianas» con sus compañeros, como prueba de que hizo mejores a los hombres (*ibid.* I, 4, 1). Para Eutidemo, en verdad (*ibid.* IV, 2, 40), «explicó con la mayor simplicidad y claridad los conocimientos que consideraba más necesarios tener y las cosas mejores para dedicarse a ellas»; pero, continúa Jenofonte, su objetivo no era hacer a los hombres más inteligentes, o más eficaces, o más hábiles en hablar, sino implantar la *sōphrosýnē*.

---

[45] Ya se ha hecho notar más arriba (pág. 97, n. 67) que, para Sócrates, todo, desde un cuchillo hasta un caballo, tiene su propio ἔργον y, en consecuencia, su propia ἀρετή o excelencia distintiva.

[46] *Mem.* I, 1, 16, IV, 6, 1 (σκοπῶν τί ἕκαστον εἴη τῶν ὄντων), III, 9, 9 y en otros lugares.

Algunas otras investigaciones sobre la naturaleza de esto o aquello, tal como las consigna Jenofonte (por ejemplo, sobre las artes plásticas en el *Mem.* III, 10, y el ocio en III, 9, 9), tienen el carácter tentativo y exploratorio que sabemos por Platón, y podemos citar ampliamente en contra de Jenofonte muchos pasajes de su propia obra, así como de otras fuentes, cuando, de un modo excepcional y destacado, en *Mem.* IV, cap. 6, afirma dar una serie de ejemplos de definiciones socráticas acerca de cosas tales como la piedad, la justicia, la bondad, la belleza y el valor. No todas ellas son extrañas a la enseñanza socrática [47], pero estilizó y redondeó claramente argumentos en los que se incluye una cierta falsificación del método socrático [48]. Jenofonte no menciona realmente la confesión sobradamente conocida de Sócrates de su propia ignorancia (Zeller, *Ph. d. GR.*, pág. 118, n. 1), pero lo muestra rechazando la pretensión de ser maestro, prefiriendo hacer de sus amigos compañeros de investigación, y enfatizando la importancia del autoconocimiento y de no presuponer que uno sabe lo que realmente no sabe (*ibid.* III, 9, 6) [49]. Aristóteles nos ofrece la afirmación general de que «la práctica de Sócrates consistía en hacer preguntas, pero no en dar respuestas, porque confesaba que no sabía» (*Refut. Sof.* 183b6-8), y Esquines (cf. *supra,* pág. 377) y Platón nos proporcionan ejemplos que dicen tomados de sus propios labios. Más claramente aparece esto en el *Teeteto,* donde va unido a la metáfora de la obstetricia:

> Me sucede como a la comadrona, que soy estéril en sabiduría; y está justificado el reproche que muchos me hacen de que, aunque estoy siempre preguntando a otros, yo, por mí mismo, no puedo dar a la luz nada, porque en mí no hay sabiduría. La razón de ello es ésta: los cielos me obligan a servir de comadrona, pero me han negado el dar a luz. Por eso, no soy sabio en modo alguno, ni ha surgido de mí nunca algún descubrimiento, como hijo engendrado por mi propia alma. De aquellos, sin embargo, que frecuentan mi compañía, algunos parecen, al principio, bastante poco inteligentes, pero, a medida que avanzamos en nuestras discusiones, todos, si los cielos se lo permiten, progresan en tal medida que parece sorprendente tanto a los demás como a ellos mismos, aunque es evidente que no han aprendido nunca nada de mí; las muchas verdades admirables que han dado a luz, han sido descubiertas por sí mismos en su interior [50].

[47] *E.g.,* las concepciones utilitaristas de bondad y de belleza como τὸ ὠφέλιμον y τὸ χρήσιμον, cf. *infra,* págs. 438 y sig.

[48] Ritter (*Sokr.,* págs. 45 y sig.) consideró estas definiciones, que encontró «extremadamente ineptas», como plagios poco inteligentes de Platón. Todo el que ha recibido una llamada telefónica de un periodista y ha leído luego el resultado impreso, sospechará que tiene una ligera idea de la forma en que se construyen esas pequeñas conversaciones.

[49] La afirmación de Cicerón (*Brutus* 85, 292) de que encontraba ironía socrática tanto en Jenofonte como en Platón, no está del todo injustificada. Cf. *supra,* pág. 324.

[50] *Teet.* 150c-d, trad. ingl. de Cornford. Por supuesto que se podrían citar otros muchos ejemplos de profesión de ignorancia. Deman ha recogido algunas referencias, *Témoignage,* pág. 64, a las que vale la pena añadir *Cárm.* 165b.

La metáfora de la concepción intelectual y de los dolores del parto, como resultado del *éros*, aparece de nuevo en el *Banquete* (206c sigs.) y en la *República* (490b), donde se dice que el amante del conocimiento «tiene relaciones» con la realidad, para «dar a luz» la inteligencia y la verdad, y de esta forma encontrar alivio a los «dolores del parto». En otra parte, la relación es de mente con mente, y Sócrates afirma que, como otras comadronas, combina su habilidad mayéutica con la del casamentero (*Teeteto* 151b) e incluso con la del alcahuete (Jen., *Banqu.* 3, 10). La estrecha conexión de todo esto con su profesión de ignorancia, y su prolongación más allá de Platón, no deja duda de que todo el conjunto es genuinamente socrático [51].

En suma, el método mayéutico, basado en la supuesta esterilidad de la comadrona, significa conseguir que el paciente, o el alumno, formule un enunciado general, frecuentemente, aunque no siempre, bajo la forma de explicar «qué es *x*» (y a menudo, como es el caso de Teeteto y de Menón, después de rechazar como inadecuada una enumeración aleatoria de ejemplos), y mostrar por medio de la discusión que es en algún aspecto defectuoso. Entonces, el alumno propone otro, que supondrá un avance sobre el anterior y de esta forma le aproximará más a la verdad. No obstante, puede ser necesario un tercero, e incluso el último sugerido a veces tampoco vale, y el diálogo termina con una confesión de fracaso, pero al mismo tiempo con una nota de esperanza. Así, Sócrates hace que Teeteto abandone sucesivamente las nociones de que el conocimiento es *a*) sensación, *b*) creencia verdadera, *c*) creencia verdadera más explicación o información (*lógos*). Esto agota la cuenta de los pensamientos embrionarios de Teeteto, pero, dice Sócrates, si él concibe de nuevo, su fruto servirá mucho más para el examen de los primeros, y si no lo hace, será un hombre mejor por el conocimiento de su propia ignorancia.

Este método podría hacer mucho por un alumno escogido como Teeteto, si no necesariamente en la producción de nuevos descubrimientos, sí al menos como catarsis mental. Cada uno de los intentos de Teeteto de descubrir la naturaleza del conocimiento resulta ser un «fantasma» o un «huevo huero» (como observa Robinson, *PED*, pág. 84), y sin duda el mérito del método socrático reside más en suprimir ideas confusas y pensamientos torcidos, que en dar a luz otros nuevos. No obstante, el conocimiento matemático, en el cual el joven Teeteto era ya un experto, era de la clase *a priori*, que «sale de uno mismo» y puede explicarse por el método socrático u otro análogo;

---

[51] La propia imagen de la comadrona aparece solamente en Platón, lo cual hizo sospechar a Dorothy Tarrant (*CQ*, 1938, pág. 172) que podría haber sido invención suya, y Robinson (*PED*, pág. 83) asegura dogmáticamente que la inventó «mucho después de la muerte de Sócrates». Sin embargo, Stenzel (*PMD*, pág. 4), entre otros, la aceptó como histórica, y no hay razones de peso para no hacerlo. En el *Teet.*, Sócrates desarrolla la imagen al hablar del «aborto» de los pensamientos, y esto reaparece en boca de uno de los discípulos de Sócrates en las *Nubes* de Aristófanes (*v.* 137; ver, sin embargo, Peipers, *Erkenntnistheorie*, págs. 714 y sig.). Cf. *supra*, pág. 379, n. 43.

y para Sócrates y Platón las verdades éticas tenían el mismo valor atemporal y eterno [52]. Pero para aquéllos a los que el método no se adaptaba, ya fueran los jóvenes cuyas mentes «no habían concebido en absoluto» o los viejos cuyos pensamientos ya estaban formados, se trataba solamente de «la conocida afectación de Sócrates, que fingía ignorancia y que hacía cualquier cosa menos responder a una pregunta», de «su viejo juego de no dar nunca una respuesta positiva él mismo, sino de tomar la respuesta de cualquier otro y refutarla». Ésta es la *eirōneía* que enfada tanto a Trasímaco (*Rep.* 337a) y que si la tradujéramos por «ironía» la suavizaríamos excesivamente. En el siglo v era un término injurioso que significaba abiertamente engaño o estafa, como en las *Avispas* (174) y en las *Nubes* de Aristófanes, donde aparece (*v.* 449) dentro de una lista de cualidades infames junto con la impostura y toda clase de conductas viles. En las *Leyes* de Platón (908e) se usa referido al peor tipo de ateos que fingen hipócritamente religiosidad. En Aristóteles es también una forma de falsedad, y por ello reprochable, pero especializada en la falsa modestia y considerada como preferible a la jactancia. Cita a Sócrates como un ejemplo de ella, y la suavización de la palabra puede muy bien haber sido un efecto de la literatura socrática [53]. En Platón conserva su mal sentido, tanto en labios de un amargo oponente como Trasímaco, como de uno que finge estar airado por la forma en que Sócrates engaña a todo el mundo, como corresponde a su carácter (Alcibíades en el *Banquete,* 216e, 218d). No se usa para significar la amable ironía que emplea con sus jóvenes amigos cuando se pone a su mismo nivel y dice: «Venid, veamos esto, vosotros y yo, porque acerca de ello yo no sé más que vosotros.»

La acusación de *eirōneía* contra Sócrates aparece también (aunque no se use esa palabra) en Jenofonte. Al estar amenazado por los Treinta, Caricles objeta a su conducta que «hace preguntas cuando ya sabe la respuesta» (*Mem.* I, 2, 36), e Hipias (*ibid.* IV, 4, 9) le dice que se está «burlando siempre de

[52] Ver mi ed. ing., en Penguin, del *Prot.* y del *Menón,* págs. 109 y sig. En el único ejemplo claro de este «extraer de» un alumno, por parte de Sócrates, mediante preguntas y respuestas, una conclusión positiva correcta, a saber, el experimento con el esclavo de Menón, el problema que se plantea es matemático, y de ahí se infiere en consecuencia que, si se ha podido resolver de esa manera, del mismo modo se podría resolver el de definir la ἀρετή. Por desgracia para el método mayéutico, éste no puede darse como válido en la forma expuesta en el *Teeteto,* ya que el propio Sócrates (y Menón) conocía la respuesta que se trataba de obtener. Esto hubiese sido válido si Menón hubiese tenido que acertar en el experimento.

[53] Arist., *É.N.* 1127b22 sigs. Sobre εἴρων y sus derivados, ver O. Ribbeck, en *Rh. Mus.*, 1876, y R. Stark, *Rh. Mus.*, 1953, págs. 79 y sigs. Ribbeck la describe como «ein derber, volkstümlicher Ausdruck, ja um es gerade herauszusagen, ein Schimpfwort». En la época moderna, la «ironía socrática» se ha tomado a veces en un sentido mucho más amplio, y así tomado ha sido el tema de un libro de Kierkegaard y de un atractivo capítulo de Friedländer (*Plato,* trad. ingl., vol. I, cap. 7). En Zeller se encuentra un estudio más estrictamente especializado, *Ph. d. Gr.*, págs. 124-126. En Teofrasto (*Car.* 1), el εἴρων sigue siendo un hombre que te alaba en tu presencia y que te ataca por detrás, y a semejantes personalidades «hay que evitarlas más que a las víboras».

los demás, preguntando y refutando a todo el mundo, pero sin querer nunca que tu propia opinión sobre algo sea sometida a examen o manifestada abiertamente». Es verdad que Sócrates prefería preguntar a otros, aunque ocasionalmente en un diálogo platónico ofrece a su interlocutor la elección del papel [54]. Pero difícilmente puede mantenerse una acusación de *eirōneía* en el pleno sentido, que implica un engaño deliberado. No hay que desestimar su profesión de ignorancia como totalmente insincera. Su misión no consistía en impartir un cuerpo de doctrina positiva, sino en hacer ver a los hombres su necesidad intelectual, y a partir de ahí invitarles a unirse a él en la búsqueda de la verdad por el método dialéctico de preguntas y respuestas. Afirmaba, por ejemplo, que el conocimiento necesario para la adquisición de la virtud debe llevar consigo el descubrimiento de la función de la vida humana en cuanto tal. De cualquier otro maestro uno esperaría naturalmente que explicase cuál era ese último fin u objetivo, pero se puede dudar si esto se encuentra en alguno de los testimonios del tipo de enseñanza que razonablemente pueda atribuirse a Sócrates. Podemos suponer que ésta era una de las principales razones que hicieron que Platón, mucho más positivo, considerase deber suyo no sólo reproducir lo que Sócrates había dicho sino ir más lejos y explicitar lo que él consideraba que estaba implícito. La esencia del método socrático, su meollo, consiste en convencer al interlocutor de que, aunque pensara que sabía algo, de hecho no era así. Menón se lamenta de que el primer efecto era comparable al de una descarga eléctrica: la mente se paralizaba. Esta comparación con la sacudida eléctrica de la raya, dice Sócrates, sería válida únicamente si el pez mismo estuviera en estado de parálisis cuando lanza su descarga; si él es capaz de sumir a los demás en la duda, se debe solamente a que él mismo está en ella, y esto es, precisamente, lo que Menón había oído de otros (*Menón* 79e-80a). No todo el mundo, según parece, acusaba a Sócrates de *eirōneía* por hacer preguntas cuando ya sabía perfectamente bien la respuesta. No hay duda de que hay una cierta ironía (en el sentido actual) en sus palabras a Menón. Sabía que él veía con más claridad que su compañero lo que era necesario. Pero no disponía de un sistema de conocimiento previsto hasta el más mínimo detalle para transmitirlo, y no creía que un conocimiento impartido de esa forma, aunque lo poseyera, sirviera para algo bueno. En el experimento controlado con el esclavo de Menón, realizado para convencer a Menón del valor de verse abocado a una confesión de ignorancia, Sócrates demuestra que, aun cuando el maestro conozca la respuesta, es un sano método educativo no decírsela al alumno de una vez sino llevarle a descubrirla paso a paso a través de la sucesiva destrucción de respuestas que son plausibles pero falsas.

---

[54] *Gorg.* 462b, *Prot.* 338c-d. Los resultados son interesantes, en un caso se trata de un discurso de tal extensión que hace a Sócrates pensar en una apología, y que se debe a Polo (465e), y en el otro, de una brillante parodia de una ἐπίδειξις sofística, cuya aprobación solemne por una autoridad como la de Hipias tuvo que haberle divertido.

Entre los muchos intentos de resumir los objetivos y logros de las conversaciones socráticas, este breve compendio de Hackforth es uno de los mejores (*Philosophy,* 1933, pág. 265):

> Hay que poner de relieve dos puntos en particular, respecto a esas conversaciones: primero, que aunque el objetivo primario fuera convencer al interlocutor de su propia ignorancia, sin embargo, dado que las definiciones sugeridas eran siempre las que él compartía con la opinión general, o al menos con buena parte de la opinión general, el efecto u objetivo secundario, era mostrar lo poco satisfactorias que eran las ideas comúnmente recibidas en cuestiones de conducta; y, en segundo lugar, que, ya que muchas definiciones eran el resultado de las propias sugerencias de Sócrates —en algunos casos formuladas realmente por él— y aunque no fueran menos insostenibles que las de su interlocutor, Sócrates no disponía de un sistema prefabricado de ética para impartirlo. Esto es, por supuesto, lo que esperaríamos de su rechazo del oficio de maestro: él es únicamente un compañero de investigación. Aunque sería erróneo suponer que los resultados de tales conversaciones fueran puramente negativos. Por una parte, la discusión comúnmente revela un elemento de verdad en cada definición [55]; y, por otra, el interlocutor se ve ayudado por la lección de honestidad intelectual [56], representa un ideal de conocimiento no alcanzado, y un método mediante el cual puede éste alcanzarse progresivamente, o al menos aproximarse a él. En tercer lugar, la sugerencia que subyace al aparente fracaso de las discusiones consiste en que el problema de la conducta en su conjunto sólo puede resolverse cuando se considera globalmente: las varias «virtudes» no se pueden definir ni comprender ni poseer aisladamente unas de otras, porque son diferentes aplicaciones de un único conocimiento —el conocimiento del bien y del mal—.

«Al oponer a Sócrates a los Sofistas —escribió Ernest Barker (*Pol. Thought of P. & A.*, pág. 46)—, debemos recordar que en muchos aspectos era uno de ellos.» En muchos aspectos, es verdad, pero, con las palabras «un ideal

[55] Versényi va más allá (*Socr. Hum.*, pág. 118). Dice que el final aporético del diálogo «no significa que los diálogos no contengan nada positivo, ya que, en primer lugar, raro es el diálogo que no consigue soluciones para el problema que se discute. Esas conclusiones se niegan al final, simplemente para impedir que el estudiante las acepte acríticamente, en lugar de examinarlas detenidamente por medio de una reflexión por la que se las haga propias.» Yo creo que eso es ir demasiado lejos. Más verdadero es lo que sigue: «En segundo lugar, lo que hay aquí de positivo no es tanto lo que se contiene en la mera palabra escrita, como lo que sucede en el alma del alumno, es decir, lo que, de hecho, hace para adquirir el conocimiento.» La cuestión del contenido positivo de los primeros diálogos «socráticos» de Platón, la discute también R. Dieterle en su disertación de Francfort (1966), *Platons Laches u. Charmides: Unters. z. elenktisch-aporetisch. Struktur d. plat. Frühdialogue.* Ver la recensión de Easterling en *CR,* 1968.

[56] Desde que se escribió ese artículo, muchos críticos han podido poner reparos a la expresión «honestidad intelectual». Ciertamente, se encuentran falacias en los diálogos socráticos de Platón, y se discute hasta qué punto Platón o su maestro fueron conscientes de ellas, y hasta qué punto Sócrates puede haberlas usado deliberadamente en una causa que él creía buena.

de conocimiento no alcanzado», Hackforth ha señalado una de las vitales diferencias entre ellos. La identificación con los Sofistas que hacían sus contemporáneos, era excusable. Sostenían que el conocimiento (en cuanto opuesto a la opinión cambiante) era imposible, porque no había objetos de conocimiento estables e indiscutibles. Demostró a todo el mundo que lo que ellos llamaban conocimiento no lo era en absoluto. Semejantes superficialmente, las dos afirmaciones eran fundamentalmente distintas, porque la de Sócrates se apoyaba en una inconmovible convicción de que el conocimiento *era* en principio asequible, pero que, si es que había alguna esperanza de alcanzarlo, había que eliminar, primero, los desechos de ideas confusas y erróneas que llenaban las mentes de la mayor parte de los hombres. Solamente entonces podría comenzar la búsqueda positiva del conocimiento. Una vez que su compañero había comprendido el recto camino para su objetivo (el *método* en su sentido etimológico griego), estaba dispuesto a buscarlo con él, y la filosofía para Sócrates se resumía en esa idea de la «búsqueda en común» [57], que es una concepción de la finalidad de la discusión y del diálogo totalmente contraria a la idea sofística de ella como controversia que tiende a la derrota del oponente. Aunque ninguno de los dos conocía la verdad, sin embargo, sólo con que el otro se persuadiera de ello, ya podrían ponerse en camino juntos con alguna esperanza de encontrarla, o al menos de aproximarse más a ella, porque el hombre que se ha deshecho de una concepción falsa, está ya más cerca de la verdad. Ser socrático no significa seguir cualquier sistema de doctrina filosófica. Implica, en primer lugar y ante todo, una actitud de la mente, una humildad intelectual fácilmente confundible con la arrogancia, ya que el verdadero socrático está convencido de la ignorancia no sólo de él, sino de toda la humanidad.

6. La virtud es conocimiento

Hay tres tesis fundamentales de Sócrates que están tan estrechamente relacionadas, que forman partes difícilmente separables de un único conjunto. Son: la virtud es conocimiento; su inversa, de que el mal obrar sólo puede deberse a ignorancia y que en consecuencia debe considerarse involuntario, y el «cuidado del alma» como primera condición para vivir bien. En la medida de lo posible, diremos algo sobre cada una de ellas.

La paradoja socrática (como se la suele llamar) de que la virtud es conocimiento, lleva directamente a la controversia, característica del siglo v, sobre

[57] Comp., en el *Prot.,* el ruego de Sócrates de σύν τε δύ' ἐρχομένω (348d) con la referencia de Protágoras a αγῶνες λόγων en 335a. Zeller, *Ph. d. Gr.*, pág. 118, n. 3, recoge algunas de las muchas referencias, tanto en Platón como Jenofonte, a su hábito de κοινῇ ζητεῖν, συζητεῖν, κοινῇ βουλεύεσθαι, etc. Ver también las referencias a κοινὴ σκέψις en *Cárm.* 158d, *Critón* 48d, y a μετὰ σοῦ σκέψασθαι καὶ συζητῆσαι en *Menón* 80d, y sobre el carácter agonístico del debate de los Sofistas, cf. *supra*, pág. 45.

el método de adquirirla, ya sea por la enseñanza o por otro medio; y, por esa razón, ya hemos necesitado decir algo sobre ella [58]. Esto sitúa a Sócrates frente a sus contemporáneos, los grandes Sofistas, con quienes cruzaba su espada cuando Platón era todavía un niño o no había nacido. Hemos hecho notar también el amplio sentido de *areté* en el uso anterior y de entonces (*v. gr.*, «la *areté* de la carpintería o de cualquier otro oficio», pág. 248), que habría hecho la «paradoja» menos paradójica en su tiempo, y que también hace necesario recordar que, si usamos la palabra «virtud», es sólo como apoyo para sustituir la expresión griega [59].

Partamos una vez más de Aristóteles, sobre cuyo valor general como fuente ya hemos dicho bastante. En este caso, mucho de lo que dice puede remontarse a los diálogos platónicos, pero en este sentido no confundió a Sócrates con Platón. Esto es claro por las referencias indudablemente auténticas, y está expresamente afirmado, si podemos tomar el siguiente pasaje de las *Magna Moralia* (que seguramente podemos) como representativo de la opinión de Aristóteles. En un breve repaso histórico, el escritor menciona en primer lugar a Pitágoras, después a Sócrates y luego a Platón, distinguiendo a los dos últimos de esta forma [60]:

> El resultado de éste [*sc.* Sócrates] al transformar las virtudes en ramas del conocimiento, fue el eliminar la parte irracional del alma, y con ella la sensibilidad [*o* facultad de sentir] y el carácter moral. En este sentido, su tratamiento de la virtud estaba equivocado. Después de él, Platón, con bastante razón, dividió el alma en la parte racional y la irracional, y explicó las virtudes propias de cada una.

Ésta es una información valiosa, comparable a lo que Aristóteles nos dice sobre la diferencia entre el tratamiento socrático y el platónico de los universales, y justifica la creencia de que lo que tomó de Platón como socrático, lo era auténticamente. Esto excluye al «Sócrates» de la *República* y de muchos otros diálogos, y lo apoya Jenofonte, como veremos. Al mismo tiempo, en su terminología concisa y más avanzada, Aristóteles nos presenta la doctrina de «la virtud como conocimiento» en su forma más inflexible, en orden a señalar

[58] Cf. *supra*, págs. 270 y sig., sobre la cuestión en general, el cap. X en su conjunto. Cf., también, pág. 36.

[59] El hábito griego de usar «conocimiento» (ἐπιστήμη, ἐπίστασθαι y palabras de significado afín) para significar destreza práctica o habilidad cualificada, y de «explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento», se ha puesto de relieve con frecuencia. Ver Dodds, *Gks. & Irrat.*, págs. 16 y sig., y cf. su *Gorgias* 218; Snell, *Ausdrücke*, y *Philol.*, 1948, pág. 132. Adams, acerca de *Rep.* 382a, hace notar la connotación moral de palabras como ἀμαθής, ἀπαίδευτος, ἀγνώμων, y observa que «la identificación de la ignorancia con el vicio está en consonancia con la psicología popular griega».

[60] 1182a20. En general, he escatimado citas de *M.M.*, debido a la extendida opinión de que se trata de un producto del Perípato después de la muerte de Aristóteles.

sus defectos y contrastarla con la suya propia. Podemos considerarla primero bajo esta forma, y después examinar si su severidad intelectual necesita ser mitigada de alguna manera, si es que hemos de llegar a la mente de Sócrates mismo.

Aristóteles repite varias veces que Sócrates decía o pensaba que «las virtudes eran conocimientos» o que una virtud singular (el valor) «era un conocimiento» [61]. Esto lo interpretaba como un intelectualismo inadmisible, al que había llegado por analogía con la ciencia pura y con las artes prácticas. Así, en *É.E.* 1216b2 sigs.:

> Sócrates creía que el conocimiento de la virtud era el objetivo final, e investigaba qué es la justicia, el valor y todas las demás clases de virtud. Esto era razonable, teniendo en cuenta su convicción de que todas las virtudes eran conocimientos, de tal forma que conocer la justicia era al mismo tiempo ser justo; ya que, tan pronto como aprendemos geometría y arquitectura, somos arquitectos y geómetras. Por esta razón investigaba él qué es la virtud, pero no cómo se adquiere o de dónde procede.

Aristóteles comenta que eso es verdad tratándose de ciencias teoréticas, pero no de las productivas, en las cuales el conocimiento es sólo un medio para un fin ulterior, *v.gr.* la salud en medicina, la ley y el orden en la ciencia política. En consecuencia, conocer lo que es la virtud importa menos que conocer en qué condiciones se producirá, «porque no queremos saber qué es el valor o la justicia, sino *ser* valerosos o justos, de la misma forma que queremos estar sanos más que saber lo que es la salud». Esta antítesis es como para levantar a Sócrates de su tumba; «porque —protestaría— ¿cómo puedo saber de qué forma se adquiere la virtud si ni siquiera sé lo que es?» [62]. Aristóteles por otra parte, lo establece como su política general para un tratado ético (*É.N.* 1103b26): «El presente estudio no aspira a un conocimiento teorético, como lo hacen otros, pues el objeto de nuestra investigación no es conocer lo que es la bondad, sino llegar a ser buenos.» Aunque se estuviera de acuerdo con Sócrates en que el conocimiento de la naturaleza del valor o de la justicia es un prerrequisito necesario para llegar a ser valiente o justo [63], sería difícil

[61] *É.N.* 1144b28 Σ. μὲν οὖν λόγους τὰς ἀρετὰς ᾤετο εἶναι˙ ἐπιστήμας γὰρ εἶναι πάσας; 1144b19, φρονήσεις ᾤετο εἶναι πάσας τὰς αρετάς; 1116b4, ὁ Σ. ᾠήθη ἐπιστήμην εἶναι τὴν ἀνδρείαν (también *É.E.* 1230a7). Del primer pasaje, y de *É.E.* 1246b33 καὶ ὀρθὸν τὸ Σωκρατικὸν ὅτι οὐδὲν ἰσχυρότερον φρονήσεως, ὅτι δὲ ἐπιστήμην ἔφη, οὐκ ὀρθῶς, Joël infirió (*E. & X. S.*, vol. I, 211) que Sócrates llamó a las virtudes ἐπιστῆμαι, pero no λόγοι ni φρονήσεις. Una terminología tan rígida parece refutada tanto por el uso de Platón como por el de Aristóteles. Respecto al primero, ver O'Brien, *Socr. Parad.*, pág. 79, n. 58, y respecto al último, ver *infra*, pág. 429, n. 64. Cf. también, pág. 473, n. 147.

[62] *Menón* 71a, *Prot.* 360e-361a, *Laques* 190b.

[63] Es curioso que Aristóteles, en su irritación contra Sócrates, llegara tan lejos como para considerar cosas alternativas el conocer lo que es la bondad y la salud, y el ser bueno o estar

conceder que eso es suficiente. En otro lugar (1144b18) Aristóteles mismo admite que Sócrates tenía razón en parte: la tenía al decir que la razón [64] era una condición *sine qua non* de la virtud, pero no al identificar ambas.

En el *Protágoras* de Platón, como parte de un argumento en favor de la unidad de la virtud, Sócrates intenta defender que el valor, como cualquier otra virtud, es conocimiento, porque, en toda empresa peligrosa —zambullirse en un pozo, combatir a caballo, luchar con armas ligeras—, el experto entrenado mostrará más valor que el ignorante. Por eso el valor es conocimiento de lo temible y de lo no temible [65]. En una obvia referencia a este pasaje, Aristóteles afirma que su aserto es contrario a la verdad [66]. Algunos pueden ser cobardes pero hacer frente a lo que a otros les parecen peligros, porque no saben en absoluto que lo sean, *v.gr.* en la guerra hay muchas falsas alarmas que el soldado entrenado y con experiencia puede reconocer como tales; pero, en general, los que se enfrentan con los peligros gracias a su experiencia no son realmente valientes. Los que son expertos en trepar a los mástiles, dice, tienen confianza no porque sepan lo que hay que temer, sino porque conocen las ayudas de que disponen en los peligros. El ejemplo es similar al de los que se zambullen, puesto por Sócrates, y difícilmente puede considerarse que invalida ese punto. De hecho, sin embargo, estaba arguyendo a un nivel diferente, como lo muestra en una etapa posterior (354 a-b). El valor no hay que considerarlo aisladamente, porque toda la virtud es una, que se resume como el conocimiento de lo que es últimamente bueno o malo. A este nivel, la muerte misma puede no ser un mal temible, si se sabe que puede redundar en un bien mayor, por ejemplo la libertad del propio país. La naturaleza paradójica de la doctrina se pone de manifiesto al compararla con las superficialmente semejantes palabras de Pericles en el «Discurso fúnebre» (Tuc., II, 40, 3): a algunos los vuelve valientes la ignorancia, dice, pero los más valientes y fuertes de espíritu son aquellos que, reconociendo perfectamente qué cosas son temibles y cuáles agradables, este conocimiento no los arredra frente a los peligros. Por esta alta pero ortodoxa norma, los hombres se enfrentan a peligros físicos aunque sepan que son temibles; según Sócrates, se enfrentan sabiendo que lo que les puede suceder no es en absoluto un mal, si ello es más beneficioso que la cobardía para el verdadero yo, la *psyché*.

---

sano, en lugar de decir solamente que Sócrates se quedó en el camino. En su propia filosofía, cualquiera que practique algo, primero debe tener en su mente completo el εἶδος de lo que quiere producir —de la salud, si es un médico, de una casa si es un arquitecto o constructor—. Sólo entonces comienza a producirlo. De esta forma, la causa formal preexiste, tanto en el arte como en la naturaleza. Ver *Metaf.* 1032a32-1032b14.

[64] φρόνησις en 1144b18, λόγος en b29. En este libro de la *É.N.*, Aristóteles ha dado su propio sentido técnico a φρόνησις, pero Sócrates debió de usar esos términos para lo que en otros momentos llamaba conocimiento. Cf. *supra*, pág. 428, n. 61. El zapatero que conoce su oficio es φρόνιμος en él (*Alc., I* 125a).

[65] 349e-350a, 360d.

[66] *É.E.* 1230a6, y cf. *É.N.* 1116b4.

La principal objeción de Aristóteles a esa doctrina es lo que se le ocurriría a la mayor parte de la gente, es decir, que no tiene en cuenta la debilidad de la voluntad, la falta de autocontrol, la «incontinencia», el efecto del apetito o de la pasión [67]. En el libro VII de la *Ética* (*É.N.* 1145b25) lo establece como punto de partida de su propia discusión del recto uso de esos términos, y una vez más comienza con una referencia al *Protágoras*, donde se planteaba la cuestión (en el 352b-c) de si el conocimiento, cuando está presente, puede ser «arrastrado como un esclavo por las pasiones». «Sócrates —continúa— era totalmente opuesto a esa idea, sobre la base de que no existe esa cosa llamada incontinencia: cuando un hombre actúa contra lo que es lo mejor, no lo hace a sabiendas, sino que actúa por ignorancia.» Puestas así las cosas, dice Aristóteles abiertamente, la doctrina está en plena contradicción con los hechos de la experiencia; y la mayor parte de nosotros tenemos que convenir con Medea (tal como la pintaron Eurípides y Ovidio) en que es posible ver y aprobar el mejor camino, pero seguir el peor. La propia solución de Aristóteles, presentada de forma que tratase a la paradoja con más amabilidad, está lograda mediante su más avanzada técnica de análisis. No es suficiente una cruda dicotomía entre el conocimiento y la ignorancia. El conocimiento puede ser actual o potencial (*i.e.*, adquirido pero no consciente, como en el sueño o en la borrachera), universal o particular. Después de una considerable discusión (irrelevante aquí), concluye que el que obra mal puede conocer la regla universal, pero ésta no es la causa eficiente de una acción particular, que está motivada por un conocimiento particular (*i.e.*, que esta acción presente, en mis circunstancias individuales, sea o no contraria a la regla y en consecuencia mala). Es esta clase de conocimiento la que es vencida (barrida de la conciencia, reducida a meramente potencial) por la tentación del placer, por el miedo, etc.; pero tal conciencia inmediata de los particulares es cuestión de percepción sensible solamente, y no debería, según la epistemología de Aristóteles, llamarse conocimiento [68]. De esta forma, por medio de la aplicación de las distinciones aristotélicas, con las que Sócrates nunca soñó, se puede salvar algo de su paradoja: «Porque el último término (*i.e.*, el singular o particular) [69] no es universal ni científico, ni equivale a un objeto de conocimiento como el universal, parece suceder lo que Sócrates trataba de establecer; porque no hay incontinencia cuando está presente el conocimiento en el pleno sentido, ni es *este* conocimiento el

[67] ἀκρασία, traducida habitualmente por «incontinencia», pero más literalmente por «falta de dominio de sí mismo» sobre las pasiones o sobre la baja naturaleza; y πάθος, emoción, pasión.

[68] El conocimiento (ἐπιστήμη) debe ser demostrable, y sólo puede versar sobre lo universal. Ver *É.N.* 1139b18 sigs., 1140b30 sigs. (ἡ ἐπιστήμη περὶ τῶν καθόλου ἐστὶν ὑπόληψις... μετὰ λόγου γὰρ ἡ ἐπιστήμη), y para un más amplio informe sobre su adquisición, *Ap. Post.* 2, cap. 19.

[69] τὸ ἔσχατον tiene el doble sentido de último término del silogismo, *i.e.*, el menos inclusivo (*An. Pr.* 25b33), y también de particular, que, al ser ἄτομον (indivisible), va el último en el proceso descendente del análisis a partir de los *summa genera*. (Ver Bonitz, índice 289b39 sigs.)

que se ve 'zarandeado' por la pasión, sino el conocimiento sensible (*o* perceptivo)» (1147b14).

Platón tiene muchos pasajes que apoyan la interpretación del dicho de Sócrates como super-intelectual y desdeñoso de la debilidad moral. Cuando Aristóteles dice que en su opinión comprender la naturaleza de la justicia es al mismo tiempo ser justo, se está haciendo eco simplemente del *Gorgias,* donde se saca esa conclusión por analogía con las artes prácticas: «aprender justicia» es ser justo y llevará inevitablemente a una acción justa (460b). En el *Laques,* Sócrates lleva la investigación para la definición del valor, primero al conocimiento de lo que es estar o no estar atemorizado, y de ahí a incluir el conocimiento de todas las cosas buenas y malas. Esto, sin embargo, identificaría el valor con la virtud en su conjunto, y Sócrates ostensiblemente desecha el argumento como un fracaso, porque han comenzado conviniendo en que era solamente una parte de él. De hecho esto le ha llevado precisamente a lo que él creía que era la verdad y que se había esforzado por demostrar en el *Protágoras.* En el *Menón* (87c sigs.) arguye que la virtud es conocimiento sobre la base de que debe defenderse que hay algo bueno, *i.e.* siempre beneficioso, nunca perjudicial, y que todas las demás cosas de la vida llamadas buenas (la salud, la riqueza, e incluso las llamadas virtudes, como el valor si es osadía irreflexiva, divorciada del conocimiento) pueden acarrear tanto bien como mal a menos que se usen sabia y prudentemente. Aquí una vez más el argumento se ve ingeniosamente ordenado a estimular el pensamiento al ser llevado a un ostensible fracaso. Si la virtud es conocimiento, puede enseñarse, pero una búsqueda de posibles maestros (incluidos los Sofistas, que están algo excluidos como caso dudoso) no da con ninguno, y así el argumento deductivo naufraga en las playas de la experiencia. Se hace una sugerencia final de que la «recta opinión», que le viene al hombre no por la enseñanza sino de alguna misteriosa manera comparable al don de profecía, puede ser tan buen guía para la acción como el conocimiento, mientras esté presente; su único defecto es su inconstancia. Otra vez más la conclusión es que todavía no saben «qué es la virtud en y por sí misma» y en consecuencia no están en disposición de decir cómo se adquiere.

También Jenofonte confirma el intelectualismo de la ética de Sócrates: «Sócrates dijo que la justicia y todas las demás virtudes no son sino conocimiento» (*Mem.* III, 9, 5)[70], y la misma cuestión se desarrolla de forma algo tosca, en forma de diálogo, en el IV, 6, 6: nadie que conozca lo que debe hacer puede pensar que se deba no hacerlo, y nadie actúa de forma diferente de como piensa que debe actuar. En otros lugares, sin embargo, Jenofonte alaba en gran manera no sólo la continencia de la propia vida de Sócrates sino su

[70] O «destreza adquirida mediante el aprendizaje», σοφία (cf. *supra,* págs. 38 y sig.). Respecto a su identificación con el conocimiento, cf. también *Mem.* IV, 6, 7 ὃ ἄρα ἐπίσταται ἕκαστος, τοῦτο καὶ σοφός ἐστιν, y Platón, *Prot.* 350d.

continuo encarecimiento, en su enseñanza, de la virtud del autocontrol —*enkráteia,* lo opuesto a *akrasía* o incontinencia, lo cual según Aristóteles, era, en sus supuestos, una imposibilidad— [71]. Esto plantea la cuestión de si la «paradoja» de hecho representa una concepción de la moralidad tan unilateral como Aristóteles pretendía. Para Jöel la solución era sencilla (*E. u. X. S.*, pág. 237): Aristóteles, el *Protágoras* de Platón, y Jenofonte cuando dice que Sócrates creía que la virtud era conocimiento, están exponiendo la genuina opinión de Sócrates; Jenofonte, cuando hace a Sócrates predicar el autocontrol y condenar la incontinencia, está dando la suya propia. Pero no era tan sencillo como eso.

Para empezar con Jenofonte, su Sócrates afirma que una total comprensión de lo que es bueno se verá inevitablemente reflejada en la acción, pero deplora la *akrasía,* el abandonarse a las tentaciones de la sensualidad, de la avaricia o de la ambición, como el mayor obstáculo para llegar a esa comprensión: «¿No estás de acuerdo en que la *akrasía* aparta a los hombres de la sabiduría (*sophía*) y los conduce a su opuesto? Les impide prestar atención a las cosas que pueden serles útiles o provechosas, y comprenderlas adecuadamente, encaminándolos hacia los placeres, y a menudo embotando de tal manera su percepción del bien y del mal [72] que escogen lo peor en lugar de lo mejor» (*Mem.* IV, 5, 6). Esto conduce, más adelante en la misma conversación (IV, 5, 11), a la afirmación de que el hombre de pasiones incontroladas es tan ignorante y estúpido como una bestia, porque sólo los que tienen dominio de sí mismos están en disposición de «investigar las cosas más importantes, y clasificarlas según sus especies, tanto en la discusión como en la acción, para elegir las buenas y rechazar las malas». Aquí las nociones del autocontrol moral y la adquisición del conocimiento están conciliadas de una forma que no implica contradicción [73]. Un maestro de matemáticas no sería incoherente si advirtiera a un alumno débil de voluntad de que una vida entregada a la bebida y al desenfreno no le llevaría al éxito ni siquiera en un terreno puramente intelectual. Es necesario algún grado de disciplina moral como prerrequisito a todo conocimiento [74], pero sobre todo cuando lo que se busca es una comprensión

---

[71] Ver, *e.g.*, *Mem.* I, 5, II, 1, IV, 5.

[72] Marchant (ed. Loeb) traduce así αἰσθανομένους ἀκλήξασα, basándose en la analogía de παύειν con el participio. Esto da un sentido más obvio, de acuerdo con la doctrina de que la «virtud es conocimiento», pero dudo de que se pueda comparar con ella. Simeterre (*Vertu-science*, pág. 53, n. 72) supone más plausiblemente que su significado es que, *aunque* perciban el bien y el mal, no obstante, «comme frappés d'égarement», escogen el mal, y lo cita como uno de los escasos pasajes que parecen contradecir a la doctrina de que la «virtud es conocimiento». Pero añade que αἰσθάνεσθαι no es lo mismo que conocer o que poseer σοφία (III, 9, 5), y parece claro, por las palabras προσέχειν τε τοῖς ὠφελοῦσι καὶ καταμανθάνειν αὐτὰ κωλύει, que Jenofonte tiene presente esa doctrina y que no pretende contradecirla.

[73] Sobre la «conexión interna entre διαιρεῖν y προαιρεῖσθαι», cf. las observaciones de Stenzel en su artículo en *RE,* cols. 863 y sig.

[74] Aristóteles coincide en esto: la intemperancia deforma los conocimientos de medicina o de gramática (*É.E.* 1246b27).

de los valores relativos, en los cuales una mente embotada y confusa por la entrega irracional a los placeres sensuales, estará completamente náufraga. Debe recordarse también que la analogía constante utilizada por Sócrates para la virtud no era una ciencia teorética sino el arte o los oficios (*téchnē*), cuyo dominio exige tanto el conocimiento como la práctica. En *Mem.* III, 9, 1-3, Jenofonte pretende dar respuesta a la cuestión de si el valor es natural o puede aprenderse. Esto se sitúa al nivel de la comprensión de Jenofonte —no se progresa hacia la unificación de la virtud en un único conocimiento del bien y del mal—, pero tal como suena concuerda con *Protágoras* 350a (cf. *supra,* págs. 429 y sig.). La naturaleza, dice Sócrates, juega un papel, «pero el valor se acrecienta en la naturaleza de cada hombre por el aprendizaje y la práctica». Los soldados lucharán con más coraje si usan armas y tácticas en las que hayan sido entrenados a fondo, en lugar de aquellas que no les son familiares. Igualmente, y en un nivel más elevado, en el *Gorgias* (509d sigs.), nadie quiere obrar el mal, pero no basta no querer; hace falta un cierto poder, un arte, y sólo mediante el aprendizaje y la práctica de esta *téchnē* se evitará hacer el mal. En la adquisición de la *aretē,* Sócrates no excluyó a ninguno de los tres factores que en el siglo v estaban comúnmente reconocidos: los dones naturales, el aprendizaje y la práctica [75]. Sin embargo su opinión sobre el caso seguía siendo original. El conocimiento, en y por sí mismo, de la naturaleza de la virtud, era suficiente para hacer a un hombre virtuoso; pero había pocas probabilidades de que aprendiera la verdad si su cuerpo no estaba sometido a la disciplina negativa de resistir al abandono sensual y su mente a la práctica de la dialéctica, el arte de discriminar y de definir.

Por eso, la constante representación que hace Sócrates de la *aretē,* el arte de vivir bien, como el arte u oficio supremo, quita fuerza a la crítica que le hace Aristóteles de que trata a la virtud como si fuera una ciencia teorética, en la que el conocimiento es el único y final objetivo [76]. Aunque en las artes productivas y prácticas la finalidad se consigue en el producto y no meramente en el conocimiento o en la destreza mismos, hay algo en el argumento de que un carpintero experto, o un tejedor, inevitablemente producirán un buen traba-

[75] Para otros ejemplos en Jenofonte, ver O'Brien, *Socr. Parad.,* pág. 146 n., y comparar con su n. 27 completa, de pág. 144. En las págs. 136-138 (n. 21) discute las reservas que hay que hacerle a la interpretación puramente intelectualista de la definición de la virtud como conocimiento. Cuando habla de la doctrina de Platón de que «la virtud *no es sólo conocimiento, sino* conocimiento (o recta opinión) asentado sobre las dotes naturales y un largo aprendizaje», cabría preguntarse si Platón creía que existía alguna otra clase de conocimiento. La selección y la educación de los guardianes, en la *República,* sugiere que no lo creía. En las págs. 147 y sig., formula de modo algo distinto lo de que las virtudes no consisten en «el mero conocimiento», poniendo de manifiesto más claramente una de las modificaciones platónicas de la doctrina de Sócrates.

[76] Simeterre lo plantea bien (*Vertu-science,* pág. 71): «Dans les techniques, et quelles qu'elles soient, on ne devient maître qu'après un long apprentissage, un sévère entraînement. On ne s'en dispense pas dans l'art difficile de la vertu.»

jo; para ellos sería imposible reducir deliberadamente su obra al defectuoso nivel de un principiante. Además, nadie afirmaría que una simple analogía entre ese trabajo y la acción moral proporcionase una teoría ética completa y madura. Sócrates fue el iniciador de una revolución, y el primer paso en una revolución filosófica tiene dos características: está tan enraizada en las tradiciones de su tiempo que sus plenos efectos sólo se comprueban gradualmente [77], y se presenta de una forma simple y absoluta, dejando a los futuros pensadores la tarea de proporcionar las necesarias cualificaciones y salvedades. La tradición en la que se encontraba Socrates era la de los Sofistas, y su enseñanza habría sido imposible sin la de ellos, mucho de la cual él aceptó. Ellos basaban sus vidas sobre la convicción de que la virtud podía enseñarse, y él concluyó que, consecuentemente, debería ser conocimiento. Al igual que ellos, como veremos, él defendió el principio de utilidad, y le impresionó mucho lo que decían sobre la relatividad de la bondad. Antifonte puso el énfasis en la necesidad de ser dueño de las propias pasiones como prerrequisito para escoger lo mejor y rechazar lo peor, y su defensa del «interés propio ilustrado» no dejó de interesar a Sócrates. Muchas de estas cosas han aparecido ya en el capítulo X, y otras aparecerán más adelante.

Por lo que se refiere a la sublime simplicidad del dicho socrático, ésta se debía en buena medida a su notable carácter. Como lo expresó Jöel epigramáticamente, «en la fuerza de su carácter reside la debilidad de su filosofía» [78]. Pero también refleja el carácter pionero de su pensamiento. Fue el primer intento de aplicar un método filosófico a la ética, y Aristóteles actuó con perspicacia al reconocer generosamente el valor de su conquista para el avance de la lógica, a la vez que desaprobaba su aplicación inmediata y universal a la teoría y la práctica morales. Podría decirse que Sócrates, con su «la virtud es conocimiento», hizo por la ética lo que Parménides hizo por la ontología con su aserto de que «lo que es, es». Ambos hicieron girar a la filosofía en una dirección completamente nueva, y ambos dejaron a sus sucesores la tarea de matizar una simple afirmación, mediante el examen y el análisis de los conceptos que subyacen en sus términos, cuyo uso como términos aislados había encubierto a la conciencia una variedad de significados. Ambos establecieron como verdad universal y absoluta algo que necesitaba ser dicho, que el avance de la filosofía no refutaría nunca, pero a lo que asignaría su debido lugar como parte de un todo más amplio [79]. Ésta es la razón por la que parecía

---

[77] Ver la cita de T. S. Kuhn, *supra*, pág. 338.

[78] *E. u. X. S.*, vol. I, pág. 256: «Die Stärke des Charakters wird zur Schwäche der Philosophie.» Ver *supra*, pág. 253.

[79] Jöel está acertado en esto, *e.g.*, en pág. 222, donde habla de «la ley histórica general de que toda nueva verdad se acepta al principio de forma absoluta hasta que se reconocen su individualidad y su relatividad»; y en pág. 249: «Todo comienzo es unilateral, y Sócrates marca el comienzo de la *Geistesphilosophie*.» Sin embargo, y aun admitiendo la tendencia racionalista de Sócrates, cabría discrepar de él en la medida en que Jenofonte lo ha distorsionado. En este sentido,

que valía la pena mencionar los refinamientos de Aristóteles (cf. *supra*, páginas 427 y sigs.), como ejemplo de este proceso en marcha. «La virtud es conocimiento.» Pero ¿qué clase de conocimiento? ¿Actual, potencial, universal, particular? ¿Y se trata del conocimiento de la virtud en su conjunto, o de un elemento integrante de ella que es esencial?

Si Sócrates sostenía que la virtud era conocimiento, creyera o no que él o cualquier otro hombre la hubiera alcanzado, debe haber tenido alguna concepción del objeto de ese conocimiento. Aunque sea un objeto único, tiene dos aspectos. En uno, era conocimiento del fin y del objeto de la vida humana, que incluía y transcendía todos los fines parciales y las artes particulares tales como las que se ocupaban de la salud, de la seguridad física, de la riqueza, del poder político, etc. Éstas pueden o no contribuir a una vida más feliz, porque todas ellas son instrumentales respecto a ulteriores fines, y depende de cómo se usen. En un segundo aspecto, el conocimiento que se requería era el autoconocimiento. Hemos visto que la concepción que tenía Sócrates de la definición era teleológica (cf. *supra*, pág. 419): conocer la naturaleza de algo era conocer su función. Si pudiéramos comprender nuestra propia naturaleza, podríamos en consecuencia saber cuál era el objetivo justo y natural de nuestra vida, y éste es el conocimiento que nos daría la *aretē* que andamos buscando.

7. Toda mala acción es involuntaria: ¿es Sócrates un determinista?

Si la virtud es conocimiento, y conocer el bien es hacerlo, la maldad se debe a ignorancia y es, en consecuencia y estrictamente hablando, involuntaria. Este corolario produjo una profunda impresión en Platón y, a pesar de su psicología más avanzada, lo conservó como suyo propio hasta el final. Aunque en sus primeras obras lo atribuyera a Sócrates, lo repite más tarde en diálogos en los que Sócrates no es, ni siquiera nominalmente, el que habla. En el *Timeo*, la afirmación de que «nadie es malo voluntariamente» está relacionada con una notable teoría de que todos los vicios tienen su origen en desórdenes somáticos, y en las *Leyes* se repite, sobre la base más socrática de que nadie dañará deliberadamente su más preciado tesoro, que es su alma. En el *Protágoras*, Sócrates mismo dice: «Mi propia opinión es, más o menos, ésta: ningún hombre sabio cree que alguien peque voluntariamente o que voluntariamente perpetre cualquier acción baja o mala; saben muy bien que toda acción baja o mala se comete involuntariamente.» En el *Menón*, se emplea un argumento que hace un uso perversamente sofístico de la ambigüedad, para demostrar que «nadie

---

la conclusión de Simeterre es justa (*Vertu-science*, pág. 54); con sus inclinaciones prácticas, puede haber exagerado el papel de la ἄσκησις y de la μελέτη, pero si no hubiera defendido la tesis de su maestro en todos sus puntos, no habría fallado en transmitirnos lo esencial.

quiere el mal», apoyándose en que «desear y conseguir cosas malas» es la receta para la desgracia, de tal forma que todo el que quiere el mal abiertamente debe suponerse que ignora que es malo. La *República* afirma que, ya se trate de cuestiones de placer, de fama o de provecho, el hombre que alaba la justicia dice la verdad, mientras que el hombre que la denigra (no miente, sino que) habla sin saber lo que dice. En consecuencia, se le debe persuadir amablemente, porque su error no es voluntario [80].

Platón pues, mantuvo la paradoja en todas sus etapas [81], pero Aristóteles se le opuso porque eso hacía que los hombres dejaran de ser dueños de sus actos. «Es irracional suponer que un hombre que actúa injustamente no quiera ser injusto, o que un hombre que se porta disolutamente no lo sea.» «La maldad *es* voluntaria, de otra forma tendríamos que contradecir lo que dijimos hace un momento y negar que un hombre es autor y padre de sus acciones» [82]. Esta crítica de la doctrina como determinista aparece con más claridad en los *Magna Moralia*, y se ha repetido en tiempos recientes. *M.M.* 1187a7 lo expresan de esta forma:

> Sócrates afirmó que no estaba en nuestro poder el ser hombres justos o injustos. Si preguntaras a alguien, decía, si le gustaría ser justo o injusto, nadie escogería la injusticia, y lo mismo sucedería con el valor y la cobardía y las demás virtudes. Evidentemente, todo el que es vicioso, no lo es voluntariamente. Ni, en consecuencia, será virtuoso voluntariamente.

Karl Jöel fue uno de los que tomó ésta como una descripción completa de la ética socrática, que lógicamente consideró como primitivamente determinista.

> Toda acción mala es involuntaria. El que seamos buenos o malos no depende de nosotros mismos. Nadie quiere la maldad, la cobardía, etc., sino solamente la rectitud, etc. (*M.M.* 1187a). Sobre esta base, no tendría sentido exhortar a la virtud. La voluntad en cuanto tal no puede mejorarse porque no es libre en absoluto, esclava de la razón (*E. u. X. S.*, pág. 266).

Es muy natural, según dice, que el comienzo de la psicología fuera tan primitivo como el comienzo de la ciencia física (*ibid.*, pág. 227); pero lo que está haciendo es obligar a la naciente psicología a adoptar categorías propias de una etapa más madura. Parece una inferencia obvia el decir que si nadie es

[80] *Tim.* 86d, *Leyes* 731c y 860d, *Prot.* 345d, *Menón* 78a, *Rep.* 589c. Están relacionados con esto *Sof.* 228c, *Fileb.* 22b.

[81] Jöel, como hemos visto, rechazó la versión de Jenofonte, apoyándose en que dejaba un margen para la ἀκρασία, la cual, en la paradoja de Sócrates, es imposible. Pero si queremos criticar toda aparente incoherencia, podemos decir igualmente que Platón mismo negaba que, según Sócrates, fuera imposible hacer el mal voluntariamente. En el *Critón* 49a, pregunta οὐδενὶ τρόπῳ φαμὲν ἑκόντας ἀδικητέον εἶναι; y ¿qué sentido tendría preguntar eso, si fuera imposible hacer el mal voluntariamente?

[82] *É.N.* 1114a11, 1113b16.

malo voluntariamente, entonces nadie es bueno voluntariamente, pero se trata no obstante de una inferencia extraída por Aristóteles o por sus seguidores, no por Sócrates [83]. No es suyo el minucioso análisis, que encontramos en Aristóteles, de los conceptos interrelacionados de deseo, querer, deliberación, elección, voluntario e involuntario, ni del *status* de un acto cometido involuntariamente pero consecuencia de una condición puesta por un acto voluntario del pasado. Lo que Sócrates hizo, como Aristóteles reconoce francamente, fue iniciar la discusión de la que habría de surgir tal análisis. A Sócrates, la cuestión se le presentaba así: nadie que tenga pleno conocimiento de su naturaleza y de la de sus semejantes, y de las consecuencias de sus actos, se equivocaría al elegir una acción. Pero ¿qué hombre tiene ese conocimiento? Ni él mismo ni nadie a quien él conociera. Su conciencia de ello le pone en la obligación de aclarárselo a los demás, y después de haberles convencido tanto de su ignorancia como de la imperiosa necesidad de conocimiento, persuadirles de que abandonen los modos de vida que supusieran un impedimento para tal descubrimiento y que acepten la ayuda de sus poderes mayéuticos. Como Jöel mismo llega a decir, no trataba de demostrar (mejor, de descubrir) que la virtud era buena —eso sería una perogrullada— sino que la virtud *existía*. Y exhortaba a los demás a hacer lo mismo. *Era* una exhortación a adquirir la virtud, de la única forma en la que Sócrates pensaba que se podía adquirir.

NOTA. — Una de las mejores exposiciones breves de la esencia del socratismo es la de Ritter en las págs. 54-7 de su *Sokrates*, donde formula y responde a cuatro objeciones a la doctrina de que la virtud es conocimiento. La cuarta consiste en que semejante determinismo intelectual destruye todo precepto moral y el reconocimiento de todo deber estricto o absoluto. Vale la pena repetir la esencia de su respuesta para suplementar lo dicho anteriormente. En realidad, dice, un hombre en posesión de un pleno conocimiento no tendría obligaciones en el sentido de una orden recibida de una autoridad más alta, que él debería reconocer, y sería superfluo exigir de él una acción moral. Donde hay necesidad natural no hay deber. Pero Sócrates (y Platón) creían que la humanidad imperfecta y limitada era incapaz de una penetración semejante. La σοφία era para Dios, y para los hombres sólo la φιλοσοφία [84]. Su búsqueda de la sabiduría es ante todo una búsqueda del autoconocimiento. Éste nunca puede darse por adquirido, sino que sigue siendo un deber, porque no siempre se reconoce la necesidad de buscar el conocimiento, al estar en conflicto con la inclinación hacia el placer y el honor. Sólo se le puede mantener, frente a muchas tentaciones, por medio de una creencia optimista en su valor

[83] Creo que está claro que el autor de *M.M.* no ha oído que se atribuya a Sócrates otra cosa que el que nadie escogería ser injusto. El añadido de la palabra σπονδαίους en la línea 7, y la conclusión ὥστε δῆλον ὅτι οὐδὲ σπουδαῖοι, son suyos.

[84] Cf. *Apol.* 23a-b: Apolo reveló a Sócrates la insuficiencia de la sabiduría humana y le encomendó la tarea de hacer caer en la cuenta de ello a los demás; Jen., *Mem.* I, 3, 2: no pedía nada específico, porque los dioses saben mejor que nadie las cosas que son buenas.

supremo. No obstante, la obligación del autoexamen se puede sentir tan profundamente que engloba en sí misma todos los deberes, y por su contenido y su importancia no es inferior a ninguna de las exigencias morales fundamentales que hayan sido hechas o pudieran hacerse.

8. Lo bueno y lo útil

En la *República* (336c-d) Trasímaco comienza su ataque desafiando a Sócrates a que diga lo que él entiende por justicia o conducta recta: «Y no me vayas a decir que lo justo es lo necesario, lo beneficioso, lo útil, lo provechoso o lo conveniente, sino habla con precisión y claridad, porque si me das esas respuestas divagadoras, no quiero oírlas.» Sócrates fue famoso por su planteamiento utilitarista de la bondad y de la virtud [85]. En el 339b está de acuerdo en que cree que la justicia, lo justo, es algo conveniente. En el *Hipias Mayor* dice: «Tomemos como bueno (o hermoso, *kalón*) lo que es útil» [86]. En el *Gorgias* (474d), todas las cosas hermosas —cuerpos, colores, figuras o formas, sonidos, costumbres y propósitos— se llaman así por su utilidad en relación con un fin útil específico o porque producen algún placer. En el *Menón* (87d-e) arguye que, si la *aretḗ* es lo que nos hace buenos, debe ser algo conveniente o útil, ya que todas las cosas buenas son útiles. Muchas cosas que normalmente se consideran tales —la salud [87], la fuerza, la riqueza— pueden en determinadas circunstancias ser perjudiciales. Lo que debemos buscar es algo que sea siempre infaliblemente ventajoso. A veces la bondad va unida con el placer, así como con la utilidad, como en el *Protágoras* (358b): «Todas las acciones encaminadas a este fin, es decir, el de vivir una vida agradable y sin dolor, deben ser acciones hermosas, esto es, buenas y beneficiosas. En consecuencia, si lo agradable es lo bueno...» El conocimiento y la sabiduría necesarios para una vida buena consisten en adquirir un «arte de la medida» que ha de poner de manifiesto la magnitud real, como opuesta a la aparente, de los placeres. Como sucede con los objetos físicos, pueden engañarnos al aparecer más grandes cuando están cerca, y más pequeños cuando están distantes. Si somos capaces de estimar sus medidas reales, aseguraremos no sólo un placer momentáneo y fugaz que será seguido de la infelicidad, sino el máximo de placer y el mínimo de dolor en nuestras vidas. En el arte de la medida, o en el cálculo hedonís-

---

[85] Entre los términos empleados que connotan utilidad están ὠφέλιμον, χρήσιμον, συμφέρον, λυσιτελοῦν. Junto con el pasaje de la *Rep.*, cf. *Clitofonte* 409c.

[86] Cf. *supra*, pág. 371. En el concurso de belleza del *Banqu.* de Jenofonte (descrito un poco antes), se esgrimen los mismos argumentos. La estrecha conexión de καλόν y ἀγαθόν, y de ambos con la utilidad práctica, ya la hemos hecho notar (págs. 172 y sig.). Un buen ejemplo de su identificación por parte de Sócrates lo tenemos en Jen., *Mem.* III, 8, 5.

[87] En Jenofonte (*Mem.* IV, 2, 32), Sócrates pone un ejemplo de circunstancias en las que el estar enfermo puede tener ventajas sobre el estar sano.

tico, reside la salvación, ya que «anula el efecto ilusorio de la impresión inmediata y, al revelarnos lo auténtico, logra que el alma tenga paz y descanse en la verdad, y pone así a salvo nuestra existencia» (*Prot.* 356d-e).

La concepción utilitaria del bien es, ciertamente, socrática. Jenofonte le hace decir, inmediatamente antes de que identifique la justicia y el resto de las virtudes con el conocimiento (*Mem.* III, 9, 4): «Yo creo que todos los hombres escogen, de entre las varias posibilidades que se les ofrecen, aquellas que creen ser más ventajosas, y las realizan.» Una consecuencia importante es que la bondad está en función del bien deseado. Jenofonte pone un énfasis especial en esto en dos conversaciones, con Aristipo y con Eutidemo [88]. Aristipo era un hedonista en el sentido vulgar de entregarse en exceso a la comida, a la bebida y al sexo, y Sócrates ya le había reprendido por su falta de sabiduría. Él esperaba desquitarse preguntándole a Sócrates si conocía alguna cosa buena, a fin de hacerle ver, cuando Sócrates le diera alguna de las respuestas usuales y nombrase alguna cosa comúnmente tenida por buena, que en ciertas circunstancias puede ser mala. Sócrates, sin embargo, contraatacó preguntándole si se estaba refiriendo a algo que fuese bueno para la fiebre o para la oftalmía, o para el hambre, «porque si lo que me preguntas es que si yo conozco algo bueno que no sea bueno *para* nada, ni lo conozco ni lo quiero conocer». Y de modo semejante con lo que es hermoso (*kalón*), Sócrates le contestó que conocía muchas cosas hermosas, todas diferentes entre sí. «¿Cómo puede lo que es distinto de lo hermoso —le dijo Aristipo— ser hermoso?» De la manera en que un hermoso (excelente) luchador, contestó Sócrates, es distinto de un hermoso corredor, y en que un escudo, hermoso para protegerse, es diferente de una jabalina, que es hermosa por su movimiento rápido y potente. Y la misma respuesta vale para lo bueno y para lo hermoso, ya que lo que es bueno en relación con algo, es hermoso en relación con la misma cosa. La *aretḗ* se menciona expresamente como un ejemplo. La pregunta de si, en ese caso, un capacho de estiércol es hermoso, no inmutó a Sócrates. «Por supuesto, como un escudo de oro es feo, si el uno está bien hecho para su especial finalidad, y el otro mal.» Ya que todo tiene su propio ámbito limitado de utilidad, se puede decir que todo es bueno y malo, hermoso y feo: lo que es bueno para el hambre es a menudo malo para la fiebre; una complexión que es hermosa para la lucha, es a veces fea para la carrera, «pues todas las cosas buenas y hermosas lo son en relación con el fin para el que están bien adaptadas».

La conversación con Eutidemo sigue en la misma línea. Lo bueno no es más que lo útil, y lo que es útil para uno puede ser perjudicial para otro. La hermosura está, igualmente, referida a la función. Lo que es útil es hermoso en relación con el fin para el que es útil, y es imposible mencionar algo —el cuerpo, las herramientas, o cualquier cosa— que sea hermoso para *todos* los fines.

[88] *Mem.* III, 8, 1-7, IV, 6, 8-9.

En estas conversaciones, Sócrates está haciendo exactamente la misma observación que hace Protágoras en el diálogo de Platón, de que nada es bueno o malo, beneficioso o perjudicial *in abstracto,* sino sólo en relación a un objeto particular. (Ver *supra,* págs. 168 y sig.) De igual manera, en el *Fedro* (página 188, n. 35), pregunta cómo alguien puede llamarse a sí mismo médico porque conoce el efecto de ciertas medicinas o tratamientos, si no tiene idea de cuáles son apropiados para un paciente particular con una particular enfermedad, en qué momento se deben aplicar y durante cuánto tiempo. Sócrates no desdeña el empirismo en las exigencias ordinarias de la vida, era tan despierto como cualquier sofista, como para no cometer el disparate de imponer reglas rígidas indiscriminadamente, y uno de los más indiscutibles principios de Sócrates era que la bondad de cualquier cosa residía en su aptitud para realizar su propia función. Pero una vez admitida la importancia del cálculo, y en consecuencia la necesidad de conocimiento si es que los placeres han de escogerse con discreción (incluso Calicles se ve obligado a admitir finalmente que hay placeres tanto malos como buenos, porque algunos son beneficiosos y otros perjudiciales, *Gorg.* 499b-d), Sócrates se dispone a proceder, con argumentos aparentemente de sentido común, a instalar el sentido común en su cabeza. Según Jenofonte (*Mem.* IV, 8, 6), con ocasión del juicio del que dependía su vida, pudo afirmar que nadie había vivido una vida mejor ni más placentera ni más agradable que él; porque los que mejor viven son los que hacen los mayores esfuerzos para llegar a ser lo más buenos posible, y los que viven con más placer o más agradablemente son aquellos que son más conscientes de que están progresando en bondad. Las cosas buenas (= útiles o necesarias) pueden obviamente ordenarse según una jerarquía: las armas y el equipo adecuados proporcionan a los soldados los medios para luchar bien; además de esto, se necesitan la estrategia y las tácticas adecuadas para que su lucha sea eficaz; si ésta lleva a la victoria, lo que se consigue es que los nuevos objetivos, y los medios para conseguirlos, estén aún sin decidir, para lo cual hacen falta una sabiduría y un conocimiento superiores aún. ¿Cómo hay que tratar al que fue enemigo y cómo se ha de ordenar el país para que el fruto de la victoria sea una vida pacífica, próspera y feliz? [89]. Cada arte —la estrategia, la medicina, la política y los demás— tiene su propio fin particular, respecto del cual los medios son relativos. Y para cada uno de ellos hay «uno bueno» —la victoria, o la salud, o el poder sobre los ciudadanos—. Pero después de cada uno de ellos siempre hay un fin ulterior. La victoria puede resultar amarga para los vencedores, la salud restablecida puede significar solamente la continuación de una vida infeliz, el poder político puede resultar frustrante. «Los hombres consideran prácticamente útil lo que les ayuda a conseguir lo que quieren, pero

[89] Este ejemplo en concreto, está inventado, no tomado de una conversación socrática, pero es esencialmente socrático.

es más útil saber qué es lo que vale la pena desear»[90]. Trasímaco y Clitofonte estaban molestos con razón al preguntar en qué consistía la excelencia humana, la rectitud o la buena conducta, y quedaron desconcertados con la respuesta de que era «lo útil»; porque esa era una respuesta sin contenido. ¿*Qué* es lo útil, *qué* es lo que mejorará los fines de la vida humana? El médico en cuanto tal, el general en cuanto tal, saben lo que quieren conseguir —en un caso la salud, en el otro la victoria— y esto les guía en la elección de sus instrumentos y sus medios. Pero cuando se llega al fin de la existencia humana la vida buena en la que hay que asegurar la *areté* que buscamos, no se puede señalar ninguna cosa concreta, material. Todas las que pudieran mencionarse estarían mal empleadas, y (como ha observado Versényi, *Socr. Hum.*, págs. 76 y sig.) serían en todo caso ejemplos particulares incapaces de universalidad. Lo que se busca es «esa cualidad, marca característica o estructura formal que todas las cosas buenas, independientemente de su relatividad, deben compartir si es que han de ser buenas en absoluto».

Sócrates estaba de acuerdo con los Sofistas en que actividades específicamente diferentes, o subordinadas, tenían sus diferentes fines o «bienes», que reclamaban diferentes medios para adquirirlas. Por otra parte, deploraba el extremo relativismo individualista, que decía que todo lo que un hombre considerase recto, era recto para él. Los fines, e igualmente los medios, estaban determinados objetivamente, y el experto los alcanzaría mientras que el ignorante no. De aquí su insistencia en «retrotraer la discusión hasta la definición». Para decidir quién es el mejor ciudadano, se debe investigar cuál es la función del buen ciudadano[91]. Primero se le considera en aspectos separados: ¿quién es el buen ciudadano en cuestiones económicas, en la guerra, en el debate, etc.? De estos ejemplos (como lo muestran docenas de ellos) se puede extraer el *eîdos* común a todos ellos, que podría convertirse en conocimiento —en este caso, conocimiento de lo que es una *pólis* y con qué finalidad se ha constituido—. En lo que Sócrates fue más allá de los Sofistas fue en ver la necesidad de esta definición formal. Aunque nunca habría satisfecho a Trasímaco, porque ver la necesidad no significa que pudiera satisfacerla fácil o rápidamente. En realidad él sabía muy bien que la búsqueda era larga y difícil, pero no interminable. Podría llevar una vida entera, pero habría sido una vida bien empleada, porque «la vida sin reflexión no es una vida para un ser humano» (*Apol.* 38a). No pretendió poseer el conocimiento que era virtud, sino que se contentó con indicar el modo correcto de buscarlo. La clave reside en la estrecha conexión entre la esencia y la función, entre lo que una cosa es y aquello *para* lo que es. No se puede saber lo que es una lanzadera sin comprender el trabajo del tejedor y lo que está intentando hacer. Saber lo que

[90] Gouldner, *Enter Plato*, pág. 182, a quien cito, en esta página y en la siguiente, para llamar la atención sobre sus sensatas observaciones.

[91] Cf. el ejemplo de Jenofonte, *Mem.* IV, 6, 13 sigs., citado *supra*, págs. 411 y sigs.

es un médico o un cocinero o un general es conocer su oficio, y esto lleva al conocimiento de la *aretḗ* particular que le hará capaz de realizarlo. Si en consecuencia queremos aprender lo que es la *aretḗ* en cuanto tal, la suprema o universal excelencia que nos capacitará a todos nosotros, cualquiera que sea nuestra profesión, oficio o situación, a vivir el tiempo de la vida humana del mejor modo posible, debemos ante todo conocernos a nosotros mismos, porque de este autoconocimiento saldrá el conocimiento de nuestro principal fin. Llevada hasta este extremo, la doctrina que comenzó siendo utilitarista e incluso egoísta, puede terminar con una conclusión aparentemente tan poco práctica como que es mejor sufrir el mal que causarlo, y que, si se ha cometido el mal, es mejor aceptar el castigo por ello que eludirlo. Porque el verdadero yo, que es el que se ha de beneficiar, resulta que es la *psychḗ*, y a ésta sólo le dañan los actos malos, y el castigo le aprovecha [92].

9. Autoconocimiento y «cuidado del alma»

Una de las exhortaciones más insistentes de Sócrates a sus conciudadanos era la de que debían cuidarse de —mirar por, atender— sus almas (τῆς ψυχῆς επιμελεῖσθαι). En la *Apología* dice (29d):

> Nunca abandonaré la filosofía ni dejaré de exhortaros ni de declarar la verdad a cualquiera de vosotros que me encuentre, diciendo con las palabras que acostumbro usar: «Mi buen amigo... ¿no te avergüenza andar preocupado por el dinero y por conseguir lo más que puedas, y por el honor y la fama, descuidando y abandonando la sabiduría y la verdad y tu *psychḗ*, y la manera de hacerla lo mejor posible?»

Y en el 30a:

> No me ocupo de otra cosa que de exhortaros a vosotros, jóvenes y viejos por igual, a que vuestros cuerpos o el dinero no os absorban más, ni siquiera tanto, como vuestra alma y la forma de hacerla lo más buena posible.

La palabra original *psychḗ* no tiene las implicaciones que nuestra traducción por «alma» ha adquirido a lo largo de siglos de uso en un contexto cristiano. Tal como Sócrates lo entendía, el esfuerzo que solicitaba de sus amigos era filosófico e intelectual más que religioso, aunque la *psychḗ* no careciera de connotaciones religiosas en su tiempo y antes de él. Burnet llegó incluso a decir

[92] Platón, *Gorg.* 469b, 509c, 477a. Esta doctrina no era para presentarla en todas las ocasiones, ni una respuesta para toda clase de preguntas. Al juzgar conversaciones como ésta con Aristipo, es importante no olvidar lo que observó Grote (*Plato,* vol. III, pág. 538): «El Sócrates real, dado que hablaba incesantemente y con todo el mundo, tuvo que saber cómo diversificar su conversación y cómo adaptarla a cada oyente.»

que «no sólo la palabra *psyché* no se había usado nunca en ese sentido, sino que nunca se había constatado la existencia de lo que Sócrates entendía por ese nombre» [93]. Demostrar esa afirmación exigía una investigación en la historia de la palabra, que él acometió, como otros lo habían hecho antes. En el siglo v había adquirido ya unas connotaciones extraordinariamente complejas. Existía todavía el concepto homérico de ella como alma-aliento, que era una cosa de escaso valor sin el cuerpo y que no guardaba relación con el pensamiento ni con la emoción. Existía la primitiva *psyché-espíritu* que podía ser evocada para profetizar o para ayudar o vengarse de los vivientes. Existía la *psyché* de las religiones mistéricas, de carácter divino y capaz de una vida bendecida después de la muerte, si se observaban los necesarios ritos o prácticas, incluida, en el caso de los pitagóricos, la dedicación a la *philosophía. Psyché* podía significar valor, y «de buena *psyché*» (εὔψυχος), valiente, o podía significar vida mezquina, de tal forma que «amar la propia *psyché* significaba agarrarse a la vida de una forma cobarde [94], y el desmayo era una pérdida temporal de *psyché* (λιποψυχία). Tanto en la tradición órfica como en la científica jónica, esta substancia de vida era una porción del aire ambiente o *aither* encerrado en el cuerpo, y que con la muerte volaría para reintegrarse de nuevo en él. Éste, aunque material, era el elemento divino y parece que se le asociaba con el poder del pensamiento [95], sentido con el que aparece también en Sófocles cuando dice Creonte que sólo el poder revela la *psyché,* el pensamiento y la mente de un hombre (*Ant.* 175-7). Aquí se aproxima al carácter, y se usa también en un contexto moral. Píndaro habla de «guardar su alma de la iniquidad» [96], y Sófocles de «una bien dispuesta *psyché* con rectos pensamientos» [97]. La ley del homicidio exigía la pérdida de «la *psyché* que realizó

[93] «Socratic Doctrine of the Soul», *Ess. & Add.*, pág. 140. Las traducciones de la *Apología* que figuran más arriba, son suyas.

[94] En el mismo discurso en el que exhorta a los atenienses a «cuidar de su *psyché*» en un sentido totalmente distinto, Sócrates usa también φιλοψυχία en este sentido de agarrarse simplemente a la vida (*Apol.* 37c). ἔμψυχος es, por supuesto, una palabra común para los seres vivientes o animados.

[95] Aunque en Eur., *Hel.* 1014, el sujeto sea νοῦς, y en *Supl.* 533, πνεῦμα, ambos parecen identificarse con el ψυχαί del epitafio de Potidea. Ver Guthrie, *Gks. & Gods,* págs. 262 y sig., y cf. ὅσ' ἔστ' ἔμψυχα καὶ γνώμην ἔχει en *Medea,* 230. En el fr. 839, 9 sigs., la parte etérea no tiene nombre.

[96] *Ol.* II, 70. Podría decirse que esto está en estilo órfico, ya que el pasaje trata de la transmigración y de la bienaventuranza que espera a los que han vivido rectamente tres vidas consecutivas.

[97] Fr. 97 N. Ya que esto supone un pequeño inconveniente para el argumento de Burnet, lo único que dice es que «va más allá del ámbito normal de la *psyché*» (pág. 154), y de forma parecida se ve obligado a quitar importancia al significado de Sóf., *Fil.* 55 y 1013 (pág. 156). Hay que decir, sin embargo, que *psyché* se usa a veces como sinónimo de persona, aun de forma redundante o perifrástica, como cuando Electra, tomando en sus manos el vaso que supone que contiene las cenizas de Orestes, dice de él ψυχῆς 'Ορέστου λοιπόν —«todo lo que me queda de Orestes» (Sóf., *El.,* 1127). Esto debería ponernos en guardia para no conceder demasiada importancia al término, en versos como ἀρκεῖν γὰρ οἶμαι... μίαν ψυχὴν τάδ' ἐκτίνουσαν ἢν εὔνους

o planeó la muerte», combinando los sentidos de vida y de poder de pensamiento y de deliberación [98]. Cuando Aristófanes llama a la escuela de Sócrates «casa de inteligentes *psychaí* », puede tratarse de una evidente alusiónn satírica al uso que ellos hacían de la palabra (*Nubes* 94).

Estos ejemplos, muchos de los cuales están tomados de la propia colección de Burnet, pueden retraernos de estar de acuerdo totalmente con él cuando cree que nadie antes de Sócrates había dicho nunca que «había algo en nosotros que era capaz de alcanzar la sabiduría, que esta misma cosa era capaz de alcanzar la bondad y la rectitud, y que se llamaba 'alma' (ψυχή)». Más acertada es su observación (pág. 158) de que no podemos echar por tierra la pretensión de originalidad de Sócrates por el hecho de observar que su concepción del alma era el resultado de combinar ciertas características de creencias existentes: «el poder de fundir lo que aparentemente es diverso, es exactamente lo que significa la originalidad». Burnet ni siquiera menciona la que es tal vez la característica más distintiva de la doctrina socrática, es decir la descripción de las relaciones del alma con el cuerpo por medio de la analogía del artesano: el alma es al cuerpo lo que el usuario a lo usado, lo que el trabajador a su herramienta.

En suma, lo que Sócrates pensaba acerca de la *psyché* humana era que ella era el verdadero yo. El hombre vivo *es* la *psyché*, y el cuerpo (que para los héroes homéricos y para aquellos que aún se educaban en Homero adquirió una clara preferencia) es solamente el conjunto de instrumentos o herramientas de las que el alma se sirve en orden a la vida. Un artesano sólo puede realizar un buen trabajo si domina sus herramientas y puede utilizarlas como quiere, realización que requiere conocimiento y práctica. De igual modo, la vida sólo puede vivirse bien si la *psyché* está al mando (ἄρχει) del cuerpo [99]. Significa pura y simplemente la inteligencia [100], que en una vida perfectamente ordenada

---

παρῇ, o como cuando Clitemestra llama a Orestes τῆς ἐμῆς ψυχῆς γεγώς «nacido de mi vida» (*ibid.* 775). Tal vez tenga algo más de peso en *Fil.* 55, donde «engañar la *psyché* de Filoctetes» significa simplemente engañar a Filoctetes, aunque puede argüirse que difícilmente podría darse aquí la perífrasis, si no hubiera sido natural asociar la *psyché* con la mente.

[98] ἡ δράσασα καὶ βουλεύσασα ψυχή, Antifonte Tetr. Γ. α. 7. Esto lo cita Burnet (páginas 154 y sig.), que pasa algo ligeramente sobre el evidente poder de la *psyché* para comenzar y planear una acción.

[99] De esta forma, el epíteto estoico para designar la inteligencia, τό ἡγεμονικόν, perpetúa la genuina idea socrática. Está prefigurado por el ἡγεμονοῦν de Platón, *Tim.* 41c. Cf. también el uso de τὸ ἡγούμενον por Aristóteles, *É.N.* 1113a6.

[100] En este punto, el lenguaje de Sócrates no es del todo consistente. En *Alc., I* 133b habla de τοῦτον αὐτῆς τὸν τόπον ἐν ᾧ ἐγγίγνεται ἡ ψυχῆς αρετή, σοφία y, acto seguido, de τῆς ψυχῆς... τοῦτο περὶ οὗ τὸ εἰδέναι τε καὶ φρονεῖν ἐστιν. Este lenguaje está interpretado por los editores de Jowett (vol. I, pág. 601, n. 1) como expresando «el punto de vista de la razón cual el de un yo más profundo *dentro* del alma humana», opinión que, dicen es «característica de la última fase del pensamiento de Platón (*Filebo, Timeo*)». Estoy seguro de que no se trata más que de una concesión momentánea a la concepción común de ψυχή como sede de la vida. Para Sócrates,

tiene el completo control de los sentidos y de las emociones. Su virtud propia es la sabiduría (σοφία) y el pensamiento (τὸ φρονεῖν), y mejorar la *psyché* es cuidarse de la sabiduría (φρόνησις) y de la verdad (*Apol.* 29d, cf. *supra,* pág. 442). De esta identificación de la *psyché* con el yo y del yo con la razón, puede decirse que tiene sus raíces tanto en el pensamiento científico jónico como en el pitagorismo, aunque había cierta novedad en el desarrollo que hizo de ellos Sócrates [101], aparte del hecho de que el ateniense medio, que es a quien trataba de persuadir en particular, no tenía por costumbre dejar que su vida se rigiese por ninguna de esas influencias. Los argumentos que condujeron a esa concepción del alma tienen el sello familiar de Sócrates, y dejan clara su íntima conexión con su otra concepción fundamental, la del conocimiento, y en particular la del autoconocimiento, como prerrequisito para una vida buena. Están mejor expuestas en el *Alcibíades, I,* diálogo que, lo escribiera o no Platón, queda muy bien descrito por Burnet como «proyectado como una especie de introducción a la filosofía socrática para principiantes» [102].

Alcibíades, cuando no tenía aún veinte años, tenía ambiciones de ser conductor de hombres, tanto en la política como en la guerra. Tenía por consiguiente que tener alguna comprensión de conceptos tales como lo bueno y lo malo, lo conveniente y lo no conveniente. Sócrates, primero le hace contradecirse a sí mismo sobre estos temas probando de esta manera que no sabía su significado aunque él pensase que lo sabía. Después le hace observar que eso no era ignorancia de esas materias, sino ignorancia de que era ignorante. La ignorancia de Alcibiades de cómo se vuela, no es mayor que la de cómo se gobierna justamente, o para el bien de los atenienses, pero una vez que

---

a lo largo del diálogo, pero especialmente cuando describe la ψυχή como aquello que se debe cuidar, porque su función consiste en gobernar el cuerpo, la ψυχή es la mente, como también lo es cuando dice de ella que su αρετή es σοφία, porque una cosa se define correctamente por referencia a su αρετή. (En su analogía, el ojo que quiere verse *a sí mismo,* debe mirar a la sede [τόπος] de su ἀρετή.) No existe contradicción entre la concepción del alma del *Alc.* y la de la *Apol.* 29d: cuidar de la ψυχή es cuidar de la φρόνησις y de la ἀλήθεια.

[101] Puede ser que en algunos aspectos Demócrito estuviera más próximo a la postura socrática, a pesar de incluir el alma en su materialismo omnicomprensivo. Vlastos ha afirmado que «habría aconsejado a los hombres, tal como lo hizo Sócrates, cuidar de sus almas» (*Philos. Rev.,* 1945, págs. 578 y sigs.). Existen, sin embargo, dudas acerca de la autenticidad de sus fragmentos éticos, así como acerca de la fecha relativa de sus escritos y de la actividad dialéctica de Sócrates, y no puedo decir más de lo que quedó dicho en el vol. II, págs. 495 y sigs. Sobre la constitución del alma en Demócrito, ver el «Índice de nombres y materias», *s.v.* «atomistas: almas».

[102] *Ess. & Add.,* pág. 139. Cf. d. Tarrant en *CQ,* 1938, pág. 167: «una buena exposición del método socrático de ἔλεγχος e inducción. La personalidad de Sócrates está... delineada, una vez más, con rasgos familiares.» En la Antigüedad, el diálogo se aceptó universalmente como de Platón, pero en tiempos modernos se ha dudado de su autoría, especialmente por los críticos alemanes, contra los cuales la defendió Croiset en su ed. de Budé, de 1920. Más recientemente ha defendido su autenticidad A. Motte en *L'Ant. Class.* (1961). Ver también la valoración de R. Weil en *L'Inf. Litt.* (1964), y las referencias hechas por los revisores de los *Dialogues of Plato* de Jowett, vol. I, pág. 601, n. 1.

es consciente de su ignorancia, no lo intentará, y no hará ningún daño. Tampoco hará daño (éste es uno de sus ejemplos favoritos) por no saber nada de náutica si se conforma con ser un pasajero y deja el timón al timonel experto, pero sería un desastre si se considerase capaz de dirigir el timón.

Sócrates a continuación, consigue que Alcibíades esté de acuerdo en que para tener éxito en la vida es necesario cuidarse de uno mismo (ἐπιμελεῖσθαι ἑαυτοῦ) para mejorarse y ejercitarse, y llega a demostrar que no se puede mejorar y cuidar una cosa a menos que se conozca su naturaleza. Como siempre, está intentando «remontar la discusión hasta una definición» (cf. *supra,* pág. 412). El «saber cómo», para Sócrates, debe ir precedido del «saber qué», lección que los Sofistas no lograron enseñar. Primero establece una distinción entre cuidar de la cosa misma y cuidar de algo que le pertenece. Son generalmente objetos de diferentes sabidurías. Cuidar del pie es el oficio del entrenador (o del médico o del pedicuro); cuidar de lo que pertenece al pie —*i.e.*, los zapatos— es tarea del zapatero. Ahora bien, cosas como la riqueza o la fama no son nosotros mismos sino cosas que nos pertenecen, y en consecuencia, aumentar esas cosas externas —que muchos consideran como el fin exclusivo de la vida— no es en absoluto cuidar de nosotros mismos, y ese arte es totalmente diferente. ¿Qué arte es éste? Pues bien, ¿puede alguien hacer un buen zapato o arreglarlo, si no sabe lo que es un zapato y lo que se trata de hacer? No. No se puede comprender la naturaleza y el fin de ninguna cosa antes de que se pueda hacerla, cuidarla o arreglarla adecuadamente. Por eso en la vida no podemos conseguir un arte o una mejora de nosotros mismos a menos que primero comprendamos lo que somos. Nuestro primer deber, por lo tanto, es obedecer la orden délfica «conócete a ti mismo», «porque una vez que nos conozcamos, podremos aprender a cuidar de nosotros, pero si no, nunca lo haremos» [103].

¿Cómo conseguiremos ese conocimiento de nuestro verdadero yo? [104]. Se consigue mediante una ulterior distinción entre el usuario de algo y lo que usa. Alcibíades es el primero en admitir que las dos cosas son siempre distintas: él y Sócrates son personas, que conversan por medio de *lógoi,* y los *lógoi* que usan son diferentes de ellos mismos. Un zapatero es distinto de su navaja y de su lezna, un músico de su instrumento. Pero podemos ir más lejos. Un zapatero, o cualquier otro artesano, no utiliza solamente sus herramientas sino también sus ojos y sus manos. Podemos generalizar esto y decir que el cuerpo

[103] 128b-129a, 124a. Una alabanza del precepto délfico aparece también en Platón, *Fedro* 229e, y en Jenofonte, *Mem.* IV, 2, 24 y III, 9, 6, donde el no conocerse a sí mismo equivale a no conocer la propia ignorancia, desatino que ya se había expuesto en el *Alcibíades.* Plut., *Adv. Col.* 1118c, cita a Aristóteles cuando dice que ése fue el punto de partida de las investigaciones de Sócrates acerca de la naturaleza humana. (ἀπορίας ταύτης se refiere allí a la cuestión de τί ἄνθρωπός ἐστι, aunque el pasaje, tal como lo publico Rose en los fragmentos de Aristóteles [fr. 1], o Ross [*De phil.,* fr. 1], no queda claro.)

[104] τί ποτ' εσμὲν αὐτοί, 129b.

en su conjunto es algo que el hombre usa para llevar a cabo sus propósitos, sus piernas le llevan a donde quiere ir, etc. Y si estamos de acuerdo en que tal afirmación tiene sentido, debemos convenir en que al hablar de un hombre significamos algo distinto de su cuerpo —que, de hecho, utiliza el cuerpo como su instrumento—. No puede ser otra cosa que la *psyché*, que utiliza y controla (ἄρχει) el cuerpo [105]. En consecuencia, el que dijo «conócete a ti mismo», de hecho nos estaba ordenando conocer nuestra *psyché* (130e). Volviendo a la primera distinción, conocer el cuerpo es conocer algo que pertenece a uno mismo, como el zapato al pie, pero no el propio yo real; y de modo semejante cuidar del cuerpo no es cuidar del propio yo real. Conocerse a uno mismo es a la vez una comprensión intelectual y moral, porque es conocer lo que es la *psyché*, no el cuerpo, lo que pretende la naturaleza o Dios (cf. 124c) que sea el elemento regulador: conocerse a sí mismo es tener autocontrol (*sốphrōn*, 131b y 133c). Esto puede arrojar algo más de luz sobre nuestras anteriores discusiones acerca del intelectualismo de Sócrates (cf. *supra*, págs. 431 y sigs.). También en esa cuestión usa Sócrates el argumento para oponerse a las normas sexuales vigentes: él mismo puede describirse correctamente como un amante de Alcibíades, porque ama su *psyché*; los que aman su cuerpo no aman a Alcibíades, sino sólo algo que le pertenece (cf. *supra*, pág. 377).

Todo esto es doctrina familiar de Sócrates, cuyos elementos pueden encontrarse repetidos muchas veces en los escritos socráticos, pero que aquí se presentan de forma que queden de manifiesto sus interrelaciones en un único argumento continuo. Por eso no nos sorprende que, después de haber establecido que conocernos a nosotros mismos es conocer la *psyché* y no el cuerpo, llegue a decir que si queremos conocer lo que es la *psyché*, debemos considerar «en particular, la parte de ella en la que reside su virtud», y añade inmediatamente que esta virtud de la *psyché* es la sabiduría (*sophía*). Conocer lo que es algo, es conocer *para qué* sirve, y ya hemos descubierto que este *érgon* o función del alma es gobernar, regir o controlar. Que la virtud sea conocimiento es completamente verdad a lo largo de la escala de las ocupaciones humanas. La virtud de un zapatero es conocimiento de para qué son los zapatos y de cómo hacerlos; la virtud de un médico es conocimiento del cuerpo y de cómo cuidarlo. Y la virtud de un hombre completo, tanto en cuanto ser individual como en cuanto ser social, es el conocimiento de las virtudes morales y de las propias de un estadista —justicia, valor y las demás—, que todos los ambiciosos políticos atenienses declaraban comprender, pero que fue a Sócrates a quien cupo el penoso deber de hacerles ver que eran tan ignorantes —y él mismo también— de su naturaleza [106]. He aquí toda la serie de pensamientos

---

[105] Es difícil comprender qué pensaba Jaeger cuando escribió (*Paideia*, vol. II, pág. 43) que «en su pensamiento [de Sócrates], no hay oposición entre el hombre psíquico y el físico». El cuerpo es tan extrínseco al hombre mismo, a su *psyché*, como la sierra lo es al carpintero.

[106] Al describir el primer intento serio de la historia de definir el significado de la palabra

que subyace a la exhortación de la *Apología* a cuidar de la *psyché*, de la sabiduría y de la verdad, más que del dinero o de la fama, que habría sido inadecuado, o más bien imposible de desarrollar, en un discurso ante los jueces en su juicio.

10. Creencias religiosas de Sócrates: ¿es inmortal el alma?

La siguiente cuestión planteada en el *Alcibíades* resulta más bien inesperada para un lector moderno, pero Sócrates la introduce sin preámbulo «¿Podemos señalar —pregunta (133c)— algo más divino acerca del alma que lo que se refiere al conocimiento y al pensamiento? Pues este aspecto de ella se asemeja a Dios, [107] y es por la consideración de él y por la comprensión de todo lo que es divino —Dios y la sabiduría— por lo que un hombre puede conocerse a sí mismo más plenamente.» Dios, prosigue, refleja la naturaleza de la *psyché* más clara y brillantemente que cualquier cosa de nuestras propias almas, y por eso podemos usarle como espejo también de la naturaleza humana, si lo que buscamos es la *areté* del alma, y éste es el mejor modo de vernos y de comprendernos a nosotros mismos [108]. Teniendo presente este pasaje, los editores de Jowett (vol. I, pág. 601, n. 1) dicen que en el *Alcibíades* «el espíritu religioso es más positivo que en anteriores diálogos de Platón», y dan esto como una razón para suponer que se trata de una obra tardía y posiblemente apócrifa. Pero las referencias religiosas de la *Apología* son igualmente positivas, y la concepción de una mente divina como un reflejo universal y más puro de la nuestra, era común en el siglo v, y Jenofonte se lo atribuye a Sócra-

---

«bien», no he considerado útil ni justo compararlo con las ideas del siglo xx d. C., tal como se ha hecho en un libro como el *Lenguage of Morals* de R. M. Hare. Pero puede mencionarse una notable diferencia entre ambos. En la pág. 100 de ese libro, el Prof. Hare habla de ciertas palabras a las que llama «palabras funcionales», y el ejemplo que pone es de Sócrates: «No sabemos lo que es un carpintero hasta que sabemos lo que suele hacer un carpintero.» Pero la extrapolación de un ejemplo de este tipo al hombre en general, no es legítima: «'hombre', en 'hombre bueno', no es normalmente una palabra funcional, y no lo es nunca cuando se está haciendo una alabanza moral» (pág. 145). Esta cuestión está desarrollada en su ensayo, reimpreso en la colección Foot, págs. 78-82.

[107] τοῦτο αὐτῆς. Como sucede con frecuencia, uno envidia la capacidad evasiva que la omisión del nombre hace posible para un griego. Pero no es en absoluto cierto que «parte» sea la mejor palabra para el caso. En 113b, τόπος es metafórico, y está extrapolado del ejemplo del ojo. Si se hubiese visto obligado a dar un nombre, el escritor podría muy bien haber sugerido δύναμις.

[108] Donde habla acerca de usar a Dios como un espejo está suprimido de nuestros manuscritos del diálogo, pero Eusebio y otros autores antiguos lo leyeron. Está restaurado por Burnet sobre el texto de Oxford, y en la traducción de Jowett, y es necesario, obviamente, para completar la analogía, un tanto elaborada, con los espejos y el ojo, que Platón está describiendo. La objeción de Croiset (ed. Budé, pág. 110, n. 1) de que sólo repiten lo anterior, está equivocada, y su afirmación de que su contenido tiene un tinte neoplatónico, tampoco es convincente.

tes. En la *Apología* de Platón, Sócrates dice que sería un error desobedecer las órdenes de Dios por miedo a la muerte (28e), y que, queriendo a los atenienses como él los quiere, obedecerá a Dios antes que a ellos (29d), que Dios le ha enviado a la ciudad para su bien (30d-e), y que los dioses no descuidan la suerte de los buenos (41d). Afirma que «no está permitido (θεμιτόν) que un hombre mejor se vea dañado por otro peor (30d), y que el agente que lo prohíbe no es humano, sino divino. Tanto la *Apología* como el *Eutifrón* mencionan su seria aceptación del «signo divino», que se considera como una voz de Dios. Hasta qué punto está justificado traducir ὁ θεός simplemente por «Dios» es una cuestión difícil. En el 29d se puede suponer que Sócrates tenía presentes sobre todo a Apolo y a su oráculo, y en el 41d habla de «los dioses» en plural. Aunque en algunos casos parece haber avanzado más allá de la teología popular hasta llegar a la noción de un único poder divino, para lo cual «Dios» es el equivalente moderno menos descaminado. En todo caso, no se puede decir que el lenguaje religioso de la Apología sea menos «positivo» que el del *Alcibíades,* y ciertamente no tenemos derecho a afirmar que se use con un espíritu diferente.

Más próximo al pensamiento del *Alcibíades* sobre Dios y el alma es el pasaje de Jenofonte (*Mem.* I, 4, 17) en el que Sócrates dice a Aristodemo: «Considera atentamente que tu propia mente dentro de ti controla tu cuerpo como quiere. Por eso debes creer que la inteligencia del universo dispondrá en todo él todas las cosas como bien le cuadre.» Este ser supremo aparece en el IV, 3, 13, en contraste con «los demás dioses», como «el que coordina y mantiene unido a todo el cosmos», y algo más adelante en el mismo capítulo, la *psyché* del hombre se describe como que «participa de lo divino más que cualquier otra cosa humana». La similitud de este lenguaje con el que nos ha llegado de Anaxímenes, que comparaba el aliento universal o el aire al alma humana, que es también aire, y que nos mantiene unidos (vol. I, pág. 133), nos recuerda lo antigua que es esta conexión del alma humana con la universal. El carácter intelectual del alma universal como *mente* divina, y su función creativa, fueron enfatizados en vida del propio Sócrates por Anaxágoras y por Diógenes de Apolonia, y teniendo en cuenta sus posibilidades de espiritualización, no es sorprendente que hubiera absorbido la creencia y la hubiera adaptado a su propia enseñanza. En el I, 4, 8 considera absurdo que la inteligencia «por un inexplicable golpe de suerte» residiera en la exigua porción de materia que forma nuestros cuerpos, y que «todo el infinito número de cuerpos inmensos» del universo hubiera llevado a cabo la regularidad y el buen orden que despliegan absolutamente sin ningún pensamiento [109]. Su crítica de Anaxágoras no era la de que constituía a la Mente como fuerza motriz detrás de todo el

[109] Un argumento similar se emplea en el *Filebo* de Platón (29b-30b), un diálogo tardío que, sin embargo, tiene a Sócrates como a su principal protagonista. La idea que subyace, se remonta ciertamente al siglo v.

universo, sino que, habiéndolo hecho así, lo ignoraba, y explicaba los fenómenos cósmicos por causas mecánicas que parecían no tener relación alguna con la inteligencia.

Las menciones de un dios como suprema sabiduría del mundo, como nuestras mentes lo son en nosotros, van asociadas a una insistencia sobre su cuidado amoroso por la humanidad. En el I, 4, 5, este ser es «el que en un principio creó al hombre desde el principio», y Sócrates observa en detalle cómo nuestras partes están proyectadas para servir a nuestros fines, y en el IV, 3, 10, cómo los animales inferiores existen también en función del hombre. Dios cuida de los hombres (como también en la *Apología* de Platón, 41d), piensa en ellos, los ama, los atiende, por ser su creador [110]. Todo esto excluye la hipótesis de que Sócrates compartía simplemente el vago panteísmo de los intelectuales de su tiempo. Usa «Dios» o «los dioses» indiferentemente, pero con una tendencia hacia el primero, y ya hemos visto una mención de un supremo gobernador del universo en oposición a los dioses menores. En la medida en que él creía sinceramente en los dioses del politeísmo popular (y Jenofonte le defendió vigorosamente contra las acusaciones de descuidar su culto), probablemente los consideraba como distintas manifestaciones del único espíritu supremo. Esta era la postura de muchos pensadores, y es característico de la época un uso aparentemente indiferente de «el dios», «los dioses» y «lo divino» (neutro). «Si te pones en contacto con los dioses sirviéndoles —dice el Sócrates de Jenofonte (*Mem.* I, 4, 18)— y miras si te pueden aconsejar en las cosas que permanecen escondidas para los hombres, descubrirás que lo divino es de tal género y tan grande, que puede estarlo viendo y oyendo todo a la vez y estar en todas partes y ocuparse de todo.» Las palabras «en las cosas que permanecen escondidas para los hombres» recuerdan que Sócrates desaprobaba el recurso a los oráculos como sustituto del pensamiento. En las cuestiones en las que los dioses han dado a los hombres poder de juzgar por sí mismos, decididamente tienen que tomarse éstos la molestia de aprender lo que sea necesario y preparar sus propias mentes: preguntar a los dioses cosas semejantes es contrario a la verdadera religión (ἀθέμιτα: ver *Mem.* I, 1, 9). Para resumir, Sócrates creía en un dios que era la Mente suprema, responsable del orden del universo y, al mismo tiempo, creador de los hombres. Además, los hombres tenían una especial relación con él, en cuanto que sus propias mentes, que controlaban sus cuerpos como Dios controlaba los movimientos físicos del universo, eran, aunque menos perfectas que la mente de Dios, de la misma naturaleza, y funcionaban con los mismos principios. De hecho, si se consideraba solamente la *areté* del alma humana y se dejaban de lado sus resultados, las dos eran idénticas. Se debiera o no a esta relación, Dios tenía una especial consideración del hombre, y había ordenado tanto su cuerpo como el resto de su naturaleza para su beneficio.

[110] Ver las frases reunidas por Zeller, *Ph. d. Gr.*, pág. 178, n. 3.

Estas opiniones religiosas de Sócrates están suficientemente atestiguadas, y crean la presunción de que él creía que el alma sobrevivía después de la muerte en una forma mucho más satisfactoria que la sombría y necia existencia de los muertos homéricos; pero por deferencia a muchos especialistas que han pensado que él era agnóstico en este punto, debe considerarse más ampliamente. Llamar al alma, o a la mente, la parte divina del hombre, no implica por sí mismo una supervivencia personal, individual. La esperanza del místico era perder su individualidad para ser absorbido por el único espíritu que lo impregnaba todo, y esta absorción era lo que probablemente esperaban todos, místicos o filósofos naturales, que creían en la naturaleza aérea (y últimamente etérea) de la *psyché*, y en el *aithḗr* como el elemento viviente y «gobernante» del universo. Para los que creían en la transmigración, como los órficos y los pitagóricos, la supervivencia individual, que llevaba consigo premios y castigos según la clase de vida que se hubiera llevado en la tierra, era solamente el hado de los que estaban aún cogidos en la rueda y destinados a la reencarnación. El objetivo final era de nuevo la reabsorción [111]. De una u otra forma —a través de los misterios, de los filósofos, y de las supersticiones de una primitiva antigüedad— esta creencia se habría extendido ampliamente en el siglo v, y se encuentra probablemente detrás de los versos de Eurípides sobre la mente del muerto «sumergiéndose inmortal en el inmortal *aithḗr*» (*Hel.* 1014 sigs.).

Ésta es la única razón para usar con cautela la referencia del *Alcibíades* al alma como divina, como una prueba de que Sócrates creía en una inmortalidad personal. Otra cosa es la duda expresada por algunos especialistas referente a la fecha del diálogo. Aunque se concibiera como «una introducción a la filosofía socrática», podría, si no fue escrito antes de la mitad del siglo iv, incluir inocentemente lo que no era socrático. Para un paralelo más estrecho con su afirmación de la divinidad de la razón humana, expresado breve y sobriamente, no con el lenguaje que Platón tomó de las religiones mistéricas para hablar de la iniciación, de la reencarnación, etc., tenemos que acudir a Aristóteles. En el libro décimo de la *Ética* argumenta que la mejor y la más alta forma de vida humana consistiría en el ejercicio ininterrumpido de la razón; «pero», continúa (1177b27), «no es en virtud de nuestra humanidad por lo que podemos vivir esa vida, sino en la medida en que en nosotros existe algo divino». Un poco más adelante, coincidiendo exactamente con el *Alcibíades*, dice que, sin embargo, esta divina facultad de la razón está por encima de todas las otras como el verdadero yo del hombre (1178a7). Si el *Alcibíades* se escribió, como algunos piensan, en la época de la muerte de Platón y de la madurez de Aristóteles, ese añadido podría ser muy natural. Podría suponerse en realidad (como supuso Platón) que la independencia del alma respecto

[111] Ver vol. I, en especial págs. 452 y sig., y 439 con n. 128.

al cuerpo, y en consecuencia su inmortalidad, eran la consecuencia natural del acusado dualismo de cuerpo y alma que se defiende en la mayor parte del diálogo, el argumento profundo de Sócrates de que el cuerpo no era el hombre real sino sólo un instrumento del que el hombre (es decir, la *psychê*) se servía. Pero no podemos dar por cierto que Sócrates sacara esta conclusión.

Es más seguro volvernos en primera línea a la *Apología,* la más ciertamente socrática de todas las obras de Platón [112]. En ella Sócrates dice en diversos lugares lo que piensa sobre la muerte. Sobre ninguna otra cuestión resulta más verdadero decir que cada uno tiene su propio Sócrates. Algunos ven en estas páginas agnosticismo, y otros una fe religiosa en una vida futura. Antes de nada, el texto debe hablar por sí mismo. En 28e dice que se sentiría avergonzado e indigno si, después de haberse enfrentado con la muerte en el campo de batalla a las órdenes del Estado, desobedeciera ahora por miedo las órdenes del dios para filosofar examinándose a sí mismo y a los demás.

> Temer la muerte no es sino un ejemplo de creerse uno mismo sabio sin serlo; porque es creer que uno sabe lo que no sabe. Nadie, de hecho, sabe ni siquiera si la muerte pudiera ser el mayor de todo los bienes para el hombre, aunque los hombres la temen como si supieran con certeza que es el mayor de los males... Tal vez sea ésta la cuestión en la que yo soy diferente del resto de los hombres, y si en algo pudiera afirmar que soy más sabio que otro, sería en esto, en que precisamente porque no tengo conocimiento pleno acerca de las cosas del Hades, por eso soy consciente de mi ignorancia. Sé, sin embargo, que es un mal y una bajeza el desobedecer a quien es mejor,

---

[112] Respecto a la historicidad de la *Apol.,* se han formulado toda suerte de opiniones (ver Ehnmark, en *Eranos,* 1946, págs. 106 y sigs., a este respecto, y especialmente en su repercusión en la cuestión de la inmortalidad), pero ha habido pocos que negasen su esencial fidelidad a la filosofía socrática. Cierto es que el tercer discurso presenta un carácter particular (38c sigs.), por estar pronunciado después de que la sentencia hubiera sido dictada, pero incluso un escéptico como Wilamowitz aceptó que, al componerlo, «Platón debió tratar de evitarlo cuidadosamente el decir nada que el propio Sócrates no hubiera dicho» (Ehnmark, *loc. cit.,* pág. 108). Realmente no hay ninguna razón para separar este discurso del resto, y la hipótesis más razonable sobre el conjunto es que Platón (que pone empeño en mencionar su presencia en el juicio: 34a, 38b), aunque sin duda pule y resume, para ordenarlo mejor, lo que Sócrates realmente dijo, no ha falsificado ni los hechos ni el espíritu de sus consideraciones. A lo sumo, no habrá ido más allá de lo que lo hizo Tucídides cuando reproducía discursos en su historia, algunos de los cuales sólo los había oído de segunda mano. Ver *supra,* pág. 92. En el caso de Platón, debemos tener en cuenta que él mismo estuvo presente y que la ocasión era la del último momento en la vida del hombre al que más admiraba en todo el mundo. Está suficientemente garantizado que ha dado la substancia de lo que Sócrates dijo y que, si añadió algo para reivindicar la memoria de Sócrates, eso estaría de acuerdo con su carácter real y con sus opiniones.

Y si todavía se niega que podamos saber con certeza si el propio Sócrates aprovechó la ocasión de su juicio para hacer una tan completa *apologia pro vita sua,* lo único que podemos responder es que habría sido muy razonable para él el hacerlo y que, en todo caso, el relato de su vida y de sus creencias que nos ofrece Platón, responde al hombre real.

> sea hombre o dios. En consecuencia nunca temeré ni huiré de algo que por todo lo que sé podría ser un bien, sino más bien de los males que yo sé que son males.

Después de la sentencia de muerte, Sócrates les dirige unas breves palabras a los que han votado por su absolución. Les habla en primer lugar del silencio de su señal o voz divina (cf. *supra*, pág. 385), lo cual significa que «lo que me ha sucedido a mí debe ser algo bueno, y los que de nosotros creemos que la muerte es un mal es posible que estemos equivocados». Y continúa (40c):

> Consideremos también que puede tenerse una gran esperanza de que sea un bien. La muerte es una de estas dos cosas: o bien el hombre muerto es como si ya no existiera, y no tiene sensaciones en absoluto; o, por el contrario, como dicen algunos, se trata de una transformación y de una emigración del alma de este lugar de aquí a otro lugar. Si es como no tener sensaciones, como un sueño en el que el que duerme no tuviera ni siquiera sueños, entonces la muerte debe de ser una maravillosa ganancia; ya que si un hombre tomase la noche en la que durmió tan profundamente que ni siquiera tuvo sueños y pusiese a su lado las demás noches y días de su vida para compararlas con esa noche y decir cuántos días y noches de su vida habían sido más agradables, creo verdaderamente que no sólo al hombre común y corriente sino incluso al propio Gran Rey les sería bien fácil contarlos. Si eso es, pues, la muerte, yo la considero una ganancia, ya que de esa forma la totalidad del tiempo no resultará ser más que una sola noche.
>
> Si, por otra parte, la muerte es una especie de emigración a otro lugar, y es verdad lo que se cuenta de que todos los muertos están allí, ¿qué bien mayor podría haber que éste? ¿No sería un buen viaje el que le llevase a uno al Hades, lejos de estos supuestos jueces de aquí, para encontrar a los verdaderos jueces, los que se dice dispensan justicia allí —Minos, Radamanto, Éaco y Triptólemo— y a cuantos semidioses fueron justos en sus propias vidas? ¿O qué no daría cualquiera de vosotros por encontrarse con Orfeo, Museo, Hesíodo y Homero? Yo mismo pasaría allí un rato maravilloso, con Palamedes, Áyax, el hijo de Telamón, y con cualquier otro de los antiguos que encontraron la muerte de resultas de un juicio injusto, al comparar mis sufrimientos con los suyos. Habría en ello un cierto placer. Y lo mejor de todo, podría pasar el tiempo examinando e interrogando a los habitantes del Hades como hago ahora con la gente de aquí para averiguar quién de ellos es sabio y quién cree serlo y no lo es. ¿Qué no daría un hombre por interrogar al jefe, que llevó a Troya aquel gran ejército, o a Odiseo, o a Sísifo o a miles más que se podrían citar, tanto de hombres como de mujeres? Sería el colmo de la felicidad convivir y conversar con ellos y examinarlos —¡en todo caso, los de allí no condenarían a muerte a nadie por esto!—. Porque entre las ventajas que tienen sobre nosotros los del Hades está el hecho de que ya son inmortales para el resto del tiempo, si es verdad lo que se nos ha dicho.

> Y vosotros también, jueces, debéis enfrentaros a la muerte llenos de esperanza, convencidos de la verdad de esta única cosa, de que al hombre bueno no le puede suceder ningún mal ni en la vida ni en la muerte, y de que los dioses no se desentienden de su suerte.

Y ésta es la frase final de toda la *Apología*:

> Ahora ya se ha acabado el tiempo y debemos irnos, yo a la muerte y vosotros a la vida; pero nadie sabe, excepto Dios, quién de nosotros va a mejor hado.

Solamente leyendo pasajes como éstos con calma, es como se puede captar algo del saber del hombre que tuvo al menos tanta influencia sobre sus amigos y sobre la posteridad como cualquier doctrina positiva que tuviera que enseñar. En realidad, como lo muestran esos mismos pasajes, con una persona tan naturalmente adogmática no siempre es fácil decir qué enseñó y la mayoría de los que le admiran y a quienes gusta tienden a ver en su lenguaje todo lo que ellos mismos creen. El agnóstico le saluda como a un alma gemela por haber dicho que pretender conocer lo que sucede después de la muerte era pretender saber lo que no se sabe: propone posibles alternativas y las deja abiertas. Al de mentalidad religiosa le impresiona el hecho de que siempre que menciona la muerte es para decir que es algo bueno. Bien es verdad que en ese discurso mantiene la posibilidad de que podría haber o bien una nueva vida, en la que uno encontraría a los grandes hombres del pasado, o bien un dormir sin sueños, y confiesa que las dos cosas le parecen bien. Pero nadie esperaría que formulase sus más íntimas convicciones en un discurso público, en el que en realidad trata la cuestión con una cierta dosis de humor, como cuando se imagina a sí mismo llevando a cabo en la vida futura las mismas actividades inquisitivas que le habían hecho tan impopular en ésta. Se podría estar de acuerdo con Taylor en que «haría falta ser un lector singularmente torpe y sin gusto para no ver que sus propias simpatías están con la esperanza de una inmortalidad bendecida» (*VS*, pág. 31). Los indicios de su propia creencia aparecen más bien en expresiones como «los dioses no descuidan la suerte del hombre bueno». Podría decirse que es poco verosímil que el hombre que creía que las almas de los buenos estaban en las manos de Dios, hubiera creído que la muerte significaba la extinción total. La naturaleza de la muerte, concluye, es desconocida *excepto para Dios*; y esta excepción, podría argüirse, marca toda la diferencia.

Mi propia lectura de la *Apología* me inclina a esta segunda interpretación, pero hay mucho que decir sobre ambos aspectos para que la cuestión se pueda resolver únicamente sobre la base de esos pasajes. Deben acompañarse de otras consideraciones. Sería poco corriente, por no elevarnos a otras cuestiones, que alguien con las opiniones de Sócrates, tanto acerca del hombre como objeto supremo del cuidado y de la solicitud de Dios, por cuya causa existe el resto

de la creación (y en este punto se podría citar tanto la *Apología* de Platón como la de Jenofonte, como se ha hecho *supra,* en pág. 449), como acerca de la naturaleza e importancia del alma humana, sostuviese al mismo tiempo que la muerte era el final de todo y que el alma perecía con el cuerpo. Una creencia en la independencia del alma y en su indiferencia a la suerte del cuerpo, va unida naturalmente a esa marcada distinción entre ellos, que encontramos formulada no sólo en el *Alcibíades* sino también en la *Apología* y en otros lugares de los fragmentos más indudablemente socráticos de Platón. Para Sócrates siempre fueron dos cosas diferentes, siendo la *psyché* (esto es, la facultad racional) superior, y el cuerpo únicamente su instrumento, a veces recalcitrante. De aquí la suprema importancia del «cuidado de la *psyché*» (*i.e.,* el entrenamiento de la mente), y aunque Sócrates esto lo consideró como el resultado primario de vivir una vida prácticamente buena sobre la tierra, muy probablemente pensó que en la medida en que se trataba de una naturaleza totalmente superior al cuerpo, le sobreviviría.

Por supuesto que si se tomase el *Fedón* como una mera continuación de la *Apología,* que refiere lo que Sócrates dijo a sus amigos íntimos en el día de su muerte con la misma fidelidad que la que usa la *Apología* para contarnos lo que dijo ante los quinientos jueces en su juicio, no habría problema; porque allí Sócrates mantiene que la *psyché* no sólo es distinta y superior al cuerpo, sino que difiere de él como lo eterno de lo temporal. Se daría sin embargo aquí el «lector torpe y sin gusto» que no caería en la cuenta del carácter completamente diferente de ambas obras, la modestia intelectual de la una, junto con la humana simplicidad de sus alternativas —ya sea de un dormir sin sueños o de una nueva vida muy parecida a ésta— y la elaborada combinación en la otra de un lenguaje místico sobre la reencarnación con el argumento metafísico acerca de la relación del alma con las Formas eternas. Según esto, ya he expuesto la opinión (cf. *supra,* págs. 338 y sig.) de que si Sócrates no hubiera confiado en la inmortalidad personal, habría sido imposible que Platón hubiera escrito un relato de su última conversación y de su muerte, que, aunque imaginativo en los detalles, tenía como propósito general inspirar tal confianza. En fuerte contraste con la *Apología,* nos dice que él personalmente no estaba presente, y se sintió libre para apoyar la fe simple y sin pruebas de su amigo, con argumentos de una clase que iba mejor a su naturaleza más especulativa. Aun así, hay muchos rasgos del bien recordado Sócrates, no sólo en la perfecta calma y firmeza con las que sale al encuentro de la muerte. Es socrática seguramente la «tranquila sonrisa» con la que responde a los requerimientos de Critón sobre la forma en que debe sepultarle: «Como quieras, si es que puedes cogerme», junto con la explicación de que el cuerpo muerto que ellos verán dentro de poco es algo muy diferente de Sócrates, la persona que ahora les habla. La *Apología,* aunque desprovista de teorías sobre la reencarnación, habla de la muerte como de un «cambio de domicilio del alma de aquí a otro lugar», y «como ir de un país a otro», y este lenguaje es completamente parale-

lo al del *Fedón* [113]. En el *Fedón,* Sócrates repite también la esperanza de encontrarse entre los muertos con gente mejor que la que ahora vive (63b). Incluso la profesión socrática de ignorancia y su formulación de alternativas están allí presentes (91b): «Si lo que digo es verdad, en realidad está bien creerlo; pero si al hombre cuando muere no le queda nada, al menos seré menos molesto para los que me acompañan que si me pusiera a lamentarme de mi hado.» Esto sin embargo sucedía antes de los argumentos finales, después de lo cual aparece el Sócrates platónico, y una vez que ha descrito el posible curso de los acontecimientos para el alma, tanto dentro como fuera del cuerpo, afirma que aunque no se pueda estar seguro en esta cuestión, sin embargo algo así debe ser verdad, «porque ha quedado claro que el alma es (φαίνεται οὖσα) inmortal» (114d). Platón piensa que ha demostrado lo que Sócrates simplemente creía, el hecho de la inmortalidad del alma, pero cuando desciende a los detalles de su hado, recuerda una vez más cómo solía hablar el Sócrates adogmático, el conocedor de su propia ignorancia. Algo semejante a su *mŷthos* debe ser verdad, «porque es muy propio, y vale la pena arriesgarse a creer que es así —el riesgo no es malo— y uno se repetiría cosas semejantes a sí mismo como un encantamiento, que es por lo que he alargado tanto el relato». La razón, como sucede siempre con Sócrates, es práctica: la creencia en la idea de la transmigración tal como la ha expuesto, con el paso a mejor vida para los buenos y viceversa, estimulará a los hombres a pensar menos en los placeres corporales, a interesarse por el conocimiento y a «adornar la *psyché* con sus adornos adecuados, el autocontrol, la justicia, el valor, la libertad y la verdad» (114d-e).

El *Fedón* es un diálogo inspirado por Sócrates, pero que en ciertas cuestiones importantes va más allá de él. Pretender separar lo socrático de lo platónico podrá parecer a muchos presuntuoso, pero lo único que puedo hacer es seguir mi mejor criterio y dejar a otros el veredicto. Ya he hecho un borrador del carácter de Sócrates basado en lo que parecía la información más fidedigna, y es a esa impresión global de su personalidad a la que debemos volvernos para responder a una cuestión como ésta [114]. Parece haber sido un hombre que, como dice Aristóteles, aplicó toda su notable potencia intelectual a la solución de cuestiones de conducta práctica. En materias más elevadas, sugeriría que estaba guiado por una simple fe religiosa. Ciertos problemas eran solu-

[113] Comp. *Apol.* 40c, μετοίκησις τῇ ψυχῇ τοῦ τόπου τοῦ ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, con *Fedón* 117c, τὴν μετοίκησιν τὴν ἐνθένδε ἐκεῖσε, y 40e εἰ δ' αὖ οἷον ἀποδημησαί ἐστιν ὁ θάνατος, ἐνθένδε εἰς ἄλλον τόπον, con 61e, donde Sócrates habla de sí mismo como μέλλοντα ἐκεῖσε ἀποδημεῖν. (También ἀποδημία en 67b.) Sobre las relaciones entre la *Apol.* y el *Fedón,* ver también Ehnmark, en *Eranos,* 1946.

[114] En teoría, es posible, obviamente, que los paralelos entre la *Apol.* y el *Fedón* se deban más al carácter platónico del primero que a los elementos socráticos del segundo. Pero, tal como yo lo veo, basta la vivencia de una relación personal con una personalidad íntegra, como Sócrates, para rechazar una hipótesis tan increíble.

bles, en principio, por el esfuerzo humano. Molestar a los dioses con ellos significaría pereza y estupidez. Pero siempre habría verdades que estuvieran más allá del ámbito de la explicación humana, y para ellas debería confiarse en la palabra de los dioses, transmitida por los oráculos o a través de otros canales [115]. No había ironía alguna en su forma de hablar de su signo divino: se puso a sí mismo sin reservas en manos de lo que sinceramente creía ser una inspiración del cielo. Poseía la virtud religiosa de la humildad (que en otros se ha tomado a veces por arrogancia), y con ella, y a pesar de su incesante preguntar acerca de todo en la esfera humana, la de una creencia incuestionable. No existe nada imposible ni sin precedentes en la unión de una aguda y penetrante perspicacia para los asuntos humanos y una vista infalible para detectar el engaño, con una sencilla piedad religiosa. No podía haber puesto tanto énfasis en el «cuidado» de la *psychḗ* como del verdadero hombre, sin creer que era verdaderamente humana y a la vez participante de algún modo en la naturaleza divina, que por ello era también la parte que sobrevivía de nosotros mismos, y que el trato que se le dispensara en esta vida afectaría a su naturaleza y a su suerte en la próxima (*Fedón* 63c). La diferencia entre él y Platón consiste en que mientras él se contentaba con creer en la inmortalidad como lo haría el más humilde y menos teólogo de los cristianos, como un simple artículo de fe, Platón sintió la necesidad de apoyarla con argumentos que pudieran al menos fortalecer al temeroso, si no convertir al no creyente. Intentaba promover la inmortalidad desde el nivel de una creencia religiosa hasta el de una doctrina filosófica.

Esto, sin embargo, implica finalmente un cambio esencial de actitud. Una vez que se fija la atención sobre la *psychḗ* en la medida necesaria para una prueba de su inmortalidad, uno se ve llevado inevitable, aunque insensiblemente, a la actitud que Platón adopta en el *Fedón,* de desprecio por esta vida y de interés por la otra. La vida se convierte en algo de lo que el filósofo desea con ansia escapar, y que, mientras dure, considerará como una práctica, o un entrenamiento, para la muerte; esto significa que, en la medida en que la muerte es la liberación del alma del cuerpo, despreciará al cuerpo (ὀλιγωρεῖν 68c) y conservará al alma tan purificada de la infección de sus sentidos y deseos como sea posible en esta vida [116]. Uno termina inmerso en nociones órficas y pitagóricas del cuerpo como tumba o prisión del alma, y de esta vida como

---

[115] Jen, *Mem.* I, 6-9, especialmente 9: τοὺς δὲ μηδὲν τῶν τοιούτων οἰομένους εἶναι δαιμόνιον, ἀλλὰ πάντα τῆς ἀνθρωπίνης γνώμης δαιμονᾶν ἔφη. Hackforth observa acertadamente (*CPA*, pág. 96); «Creo que él estaba contento, y sabiamente contento, de no intentar una reconciliación explícita de la razón con la fe; no por indiferencia, ni por un espíritu de tolerancia complaciente y condescendiente para con las creencias tradicionales, sino más bien porque poseía esa rara sabiduría que sabe que, aunque propiamente no se puedan poner límites a la actividad de la razón humana —que el ἀνεξέταστος βίος sea οὐ βιωτὸς ἀνθρώπῳ—, sin embargo, ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς αξία ἐστὶ καὶ οὐδενός.»

[116] Ver especialmente en el *Fedón,* 61b-c, 64a, 67c-e.

una especie de purgatorio, del que los ojos del filósofo deben apartarse para contemplar la dicha del mundo del más allá. Yo me aventuraría a llamar a esta actitud de Platón esencialmente no socrática. Hay una observación en el ensayo de Burnet sobre la doctrina socrática del alma, que es profundamente verdadera, pero difícil de conciliar con su idea fija de que el *Fedón* sólo contiene doctrina socrática pura. «En consecuencia no parece —escribe— que ésta [la creencia en la inmortalidad] constituyese el tema ordinario de su discurso. Lo que él predicaba como la única cosa necesaria para el alma, era que debería esforzarse por conseguir la sabiduría y la bondad» (pág. 159). Este doble fin debe cotejarse con los originales griegos: *sophía*, el conocimiento y la habilidad esencial para cualquier oficio, desde el del zapatero hasta la ciencia moral y política; y *areté*, la excelencia que significa ser bueno *para* algo, en este caso vivir hasta el límite de la propia capacidad. Sócrates consideró que su sitio no estaba en «practicar para la muerte» en un filosófico retiro (aunque Calicles podría reírse burlonamente), sino en discutir a fondo cuestiones prácticas con los maestros políticos y retóricos de la Atenas de su tiempo, así como en inculcar un sentido adecuado de los valores a sus jóvenes amigos en el gimnasio o en la palestra.

11. El legado de Sócrates

Incluso los filósofos sistemáticos, cuyas ideas se perpetúan en voluminosos escritos, han sido entendidos de diversas maneras por sus seguidores. Esto tenía que suceder mucho más en el caso de Sócrates, que enseñó oralmente e insistió en que su única ventaja sobre los demás era el conocimiento de su propia ignorancia. Su servicio a la filosofía fue el mismo que el que él proclamaba haber prestado al pueblo ateniense, es decir, el de ser un moscardón que los provocaba y picaba para que actuasen espontáneamente. Gran parte de su influencia se debió no a lo que decía, sino al efecto magnético de su personalidad y al ejemplo de su vida y de su muerte, a la coherencia y a la integridad con la que seguía su propia conciencia antes que aceptar cualquier creencia o decreto legal simplemente por estar aceptado o mandado, a la vez que admitía incuestionablemente el derecho del Estado, al que debía sus padres, su educación y la protección a lo largo de la vida, a tratarle como creyera oportuno si no podía persuadirle de lo contrario. En consecuencia, e inevitablemente, en los años que siguieron a su muerte, los más diversos filósofos y escuelas pudieron profesar que seguían sus huellas, aunque al menos algunos de ellos pudieran parecer nada socráticos en sus conclusiones. Era un disertador que inspiraba, de una extraordinaria inteligencia y, al menos para su tiempo, un poder único de discriminación lógica, que estaba dispuesto a dedicar todo su tiempo al examen de la conducta humana, en la convicción de que la vida no era un caos sin significado ni la broma de un alto poder insensible, sino que tenía una

dirección y un propósito definidos. Consecuentemente, nada era más importante para él mismo ni para otros que interrogarse a sí mismos continuamente sobre qué era lo bueno para el hombre y cuál era la *areté* o excelencia particularmente humana que le haría capaz de alcanzar ese bien. Pero es esencial recordar que, como ya hemos visto, Sócrates mismo nunca pretendió tener la respuesta a esas preguntas. Quiso enfrentarse a los Sofistas y a otros que consideraban como mejor la vida de satisfacción inmoderada de sus deseos o de poder tiránico, a los que representa el Calicles de Platón cuando identifica el bien con el placer. Debe ser verdad, por ejemplo, decir que el orador que halaga al *dêmos* puede hacerle mucho daño, y que el que busca su bien puede tener que decir algunas cosas muy difíciles de aceptar; aunque el placer en sí mismo pudiera ser *una* cosa buena, afirmaciones de ese género serían imposibles si el placer y el bien se identificasen. ¿Cómo logró hacer ver que tales Sofistas estaban equivocados?

En buena medida, intentó hacerlo encontrándose con ellos en su propio terreno. Dado que el egoísmo es soberano, y que nuestro objetivo es maximizar nuestro propio disfrute, el éxito exige que sea un egoísmo ilustrado. La persecución irreflexiva del placer del momento puede llevar a una futura miseria. Ésa es la afilada punta de la cuña socrática. Todo el mundo lo admitía, pero de ello se seguía que acciones agradables en sí mismas podían producir gran daño, aunque el significado de daño estuviera todavía restringido a lo que era doloroso. De aquí que el placer no pueda ser en sí mismo el fin de la vida. Si queremos una palabra que equivalga a «bueno» (αγαθόν) y que lo explique, debemos buscar otra. Sócrates mismo sugiere «útil» o «beneficioso». Lo bueno debe ser algo que siempre beneficie y nunca dañe. Los actos que en sí mismos procuran placer, pueden ahora referirse a ello como a una norma más alta. Podemos preguntar, manteniendo nuestra actitud de puro egoísmo, «¿Actuar de esa manera será en último término para mí un beneficio?» Habiendo llegado hasta aquí, le fue fácil mostrar que no podemos vivir la vida mejor sin conocimiento o sabiduría. Hemos visto lo necesario que es adquirir el «arte de la medida» mediante el cual podamos calcular la línea de acción que nos dará a largo plazo el máximo de placer y el mínimo de dolor. En el *Protágoras,* donde para consternación de sus admiradores, defiende aparentemente la causa del placer como el bien, consigue primero que Protágoras admita que el placer sobre el que basamos nuestros cálculos deba ser en el futuro lo mismo que en el presente, y finalmente que incluya bajo el término «placer» todo lo que en otros diálogos (*v.gr.,* el *Menón*) describe como «beneficioso». Todo esto se excluye cuidadosamente cuando en el *Gorgias* arguye *contra* la equivalencia del placer con el bien. «Placeres», en el *Protágoras,* incluye la mayor parte de lo que en el lenguaje moderno cae bajo el rótulo de «valores», con tanto énfasis al menos sobre los valores espirituales como sobre cualesquiera otros.

De esta forma resultó que, sobre una base nominalmente realista e incluso desde un punto de vista individual utilitarista, se podía, con Sócrates como

guía, conseguir al menos un código de moral tan alto y altruista como aquel al que la mayor parte de la gente estaría dispuesta a aspirar. Esto no era, como sabemos, su enseñanza completa, que incluía, además, la creencia en que el yo real era la *psyché* racional y moral, y que, en consecuencia, el verdadero significado de «beneficiarse a sí mismo» era beneficiar a la propia *psyché,* que únicamente podía verse dañada por una vida de malas acciones impunes. Yo añadiría por mi cuenta que, al calcular el futuro beneficio o daño que probablemente se derivaría de una línea de conducta, incluiría el tratamiento del alma por parte del poder divino en una vida futura. Todo esto servía de inspiración a sus seguidores, pero no de respuesta suficiente a los escépticos morales, porque dejaba abierta la cuestión de cuál era, de hecho, el último fin y propósito de la vida humana. El defender «lo beneficioso» como el criterio de acción, deja sin decidir la naturaleza del beneficio que el que actúa espera recibir. Sócrates, el reverso de un hedonista por naturaleza, había usado el argumento hedonista, conduciéndolo a una conclusión lógica, para volverles las tornas a los propios hedonistas, pero este recurso tenía sus limitaciones. Dejaba abierta la pregunta: «¿Beneficioso para qué?» Un hombre podría todavía incluso tomar el placer físico como su último fin, siempre que procediese con la suficiente cautela para asegurar que los placeres de hoy no impidieran los de mañana. O podría escoger el poder. La consecución de éste podría muy bien necesitar, como muestra la biografía de algunos dictadores, una reducción de placeres en el sentido ordinario, e incluso una vida de estricto ascetismo personal. El cálculo hedonista no da respuesta a esto, y si Sócrates dice «pero estás ignorando el efecto sobre tu *psyché* y lo que le sucederá después de la muerte», se corta la comunicación, como lo mostró Platón en el *Gorgias;* porque aquello en lo que él se apoya, el adversario simplemente no lo cree, ni hay manera de convencerle de lo que es en cierto modo un acto de fe (cf. *Teeteto* 177a).

De algún modo, pues, el objetivo de los seguidores inmediatos de Sócrates y de sus escuelas, era el de dar contenido al «bien» que les había hecho buscar, pero que había dejado sin determinar. En lo que se refiere al método, les legó las virtudes negativas de la refutación, disipadora de las falsas pretensiones de conocimiento, y un sentido de la suprema importancia de convenir sobre el significado de las palabras, intentando conseguir definiciones por medio de la dialéctica o la discusión. Su insistencia sobre las definiciones fue observada por caracteres tan diferentes como Platón y Jenofonte, y pudo llevar, según el temperamento, a una forma de filosofía del lenguaje por una parte, y por otra, al realismo filosófico al hipostasiar Platón los objetos de la definición y darles una existencia independiente [117]. De modo semejante, su habilidad dia-

[117] Tal vez el hombre que se aproximó más a los propósitos de Sócrates, en su búsqueda del significado de las palabras, no fue en absoluto un griego, sino un contemporáneo suyo en un lejano país que no supo nada de él. Se dijo de Confucio (*Analects,* 13, 3) que, cuando le

léctica y argumentativa podía usarse de una forma constructiva o perderse en una polémica estéril. Para Grote, Sócrates mismo fue el supremo polemizante [118], y sus argumentos ciertamente, tal como aparecen en Platón, eran a veces de una naturaleza más bien dudosa; pero al menos su objetivo no era el de una victoria personal en una competición sofística, sino la elucidación de la verdad. De otro modo, su vida habría seguido otro curso y podría haber muerto de muerte natural.

En cuanto a las diversas respuestas que sus discípulos dieron a la pregunta no respondida del bien para el hombre, una o dos de ellas pueden constituir el tema de una breve sección conclusiva, antes de que nos dediquemos, en el volumen siguiente, al único que, cualquiera que sea nuestra opinión acerca de su fidelidad a la enseñanza de su maestro, fue uno de los pensadores más universales de todos los tiempos. Los demás, por lo que conocemos, parecen haber tomado un aspecto de Sócrates y haberlo desarrollado a costa del resto. Platón, por mucho que haya podido apoyarse en el socratismo como doctrina positiva, se muestra a sí mismo consciente de su verdadero espíritu, cuando su Sócrates dice que la educación no consiste en transmitir un conocimiento prefabricado, ni en conferir a la mente una capacidad que antes no tenía, como se daría la vista a un ojo ciego. El ojo de la mente no es ciego, pero en mucha gente mira hacia el camino equivocado. Educar es rectificarlo o darle la vuelta para que mire en la dirección correcta (*Rep.* 518b-d).

12. Los seguidores inmediatos de Sócrates

Para saber quienes fueron los seguidores o amigos más íntimos de Sócrates, lo mejor que podemos hacer es mirar la lista de los que Platón se encarga de mencionar por su nombre en el *Fedón* (59b), como presentes en sus últimas horas en la prisión, o cuya ausencia Platón creyó que debía hacer notar. Se

---

preguntaron qué sería lo primero que haría si se le encargara de la administración de un país, replicó: «Ciertamente sería corregir el lenguaje» (traducción de World's Clasics). Al quedar sorprendidos sus oyentes, él explicó que si el lenguaje no era correcto, entonces lo que se decía no era lo que se quería decir; si lo que se dice no es lo que se quiere decir, lo que hay que hacer queda sin hacer, se deterioran la moral y el arte, la justicia se desvía, y la gente se queda paralizada en una confusión impotente. Se pueden comparar con esto las palabras atribuidas a Sócrates por Platón, *Fedón* 115e : «Puedes estar seguro, querido Critón, que el lenguaje impreciso no sólo es algo en sí mismo defectuoso, sino que, además, introduce el mal en el alma del hombre» (de la trad. ingl. de Bluck).

[118] Ver especialmente su *Plato,* vol. III, pág. 479, donde dice que, aunque a los megareos se los calificó de erísticos, «probablemente no pudieran superar a Sócrates, y posiblemente ni le igualaran, en el argumento refutativo... Probablemente ninguno de esos megareos formulase nunca un programa negativo tan radical, ni declarase tan enfáticamente su propia incapacidad para transmitir una instrucción positiva, como Sócrates en la *Apología* de Platón. Nunca ha existido una persona más profundamente erística que Sócrates».

dice que Fedón, el narrador, era natural de Élide [119]. Los atenienses presentes eran Apolodoro, Critobulo y su padre Critón, Hermógenes, Epígenes, Esquines, Antístenes, Ctesipo y Menéxeno. De otras ciudades-estado estaban Simias, Cebes y Fedondas, de Tebas; Euclides y Terpsión, de Mégara; Aristipo y Cleómbroto se decía que estaban ausentes en Egina, y que el mismo Platón estaba enfermo [120]. Simias y Cebes, discípulos del pitagórico Filolao, juegan por supuesto un amplio papel en las discusiones del *Fedón* sobre la inmortalidad, y Critón, Hermógenes, Ctesipo, Menéxeno y Euclides, aparecen también en otros diálogos platónicos. Equécrates de Fliunte, a quien Fedón cuenta el relato, era también discípulo de Filolao, que aporta la atmósfera pitagórica del diálogo [121]. Todos, excepto Esquines, Fedón, Ctesipo y Cleómbroto, aparecen en Jenofonte como compañeros de Sócrates. De algunos, poco o nada sabemos. A Esquines ya lo hemos encontrado como escritor de diálogos socráticos (pág. 319), pero los únicos compañeros de los que sabemos algo como filósofos son Antístenes, Euclides y Aristipo; cada uno de ellos, por su parte, fue fundador reputado de sendas escuelas que mantuvieron el aspecto concreto del socratismo que a cada cual le atraía. Platón pudo muy bien conocer las opiniones de estos mismos hombres, pero sus sucesores solamente pudieron estar en activo a partir de la época de Aristóteles. Por eso, parece apropiado decir aquí algo acerca de los que, como Platón, fueron amigos personales de Sócrates, y dejar la exhaustiva discusión de sus «escuelas» —la cínica, la cirenaica y la megarea— para una etapa ulterior.

Parece que cada uno tomó una única característica de las conversaciones, o del ejemplo personal, de Sócrates, y la llevó hasta el extremo de representar para él el «verdadero» espíritu de su enseñanza, ignorando el resto como irrele-

[119] Grote (*Plato,* vol. III, pág. 503 n. *m*) opinaba que las circunstancias históricas de su captura y de su venta como esclavo en Atenas (D.L., II, 105) sólo se podrían explicar en la hipótesis de que la expresión «el de Élide» fuera un error, en lugar de «el de Melos» —sugerencia que Mary Renault utilizó para conseguir un efecto dramático en su novela *The last of the Wine.* Ver, sin embargo, von Fritz en *RE,* XXXVIII. Halbb., col. 1538 (además, para cualquier cosa conocida o conjeturada acerca de Fedón).

[120] Nunca había prestado mucha atención a esto (aunque, como dice Burnet, *ad loc.,* «se han escrito muchas cosas extrañas» sobre ello), hasta que un inteligente colega, a propósito de otro tema, me dijo en una carta que la conducta de Platón, al abandonar a Sócrates en sus últimas horas, por enfermo que hubiera estado, era para él imperdonable. En todo el contexto, la declaración de una conducta así resulta, ciertamente, chocante, y podría ser de interés especular por qué Platón la incluyó. Juzgarlo de forma desfavorable por ello, sería injusto, ya que no sólo debemos nuestro conocimiento de esa circunstancia a Platón mismo, sino que el conjunto del *Fedón,* por no decir nada de otros diálogos, deja fuera de toda duda la indudable realidad y la fuerza de su devoción a Sócrates. Sus sentimientos pudieron haber sido tan intensos, que no fuera capaz de soportar el espectáculo de ser testigo de la muerte real del mejor, el más sabio y el más justo de los hombres que conoció. Él pudo haber dicho su adiós antes a un Sócrates comprensivo. Pero, dado que no disponemos absolutamente de nada en que apoyarnos, a no ser su palabra contra la nuestra, todas esas conjeturas sobre sus motivaciones son ociosas.

[121] Para referencias, ver el *Phaedo* de Bluck, págs. 34 y sigs.

vante. A Antístenes ya lo hemos considerado [122]. Para él, lo que interesaba de Sócrates era que había sido indiferente a las posesiones y placeres del mundo, y que proclamaba la supremacía de la virtud. Siguiendo su ejemplo, Diógenes y los cínicos adoptaron un extremo ascetismo y un culto a la pobreza, con el manto raído [123], el bastón y el morral del mendigo como distintivo suyo, junto con un total desprecio por las apariencias y (tal vez, como curioso corolario del culto a la virtud) una deliberada burla, a través de su conducta pública, de las normas aceptadas de decencia. No iba con ellos ni el ocasional cuidado de su aseo como signo de atención a sus amigos y huéspedes, ni los placeres del *sympósion,* a los que Sócrates mismo pudo entregarse con entusiasta fruición.

En el extremo opuesto, a primera vista al menos, estaba *Aristipo.* S. Agustín pudo muy bien maravillarse de que «esos dos nobles filósofos, que están ambos en Atenas y ambos son socráticos, encontraron el significado de la vida en objetivos tan diferentes y, en realidad, irreconciliables» (*Civ. Dei* 18, 41). De Aristipo, natural de Cirene (de ahí el nombre de sus seguidores, los cirenaicos), se dice que lo llevó a Atenas la fama de Sócrates. Enseñó como Sofista, y se dice que fue el primer discípulo de Sócrates que cobró honorarios, y consiguió la fama suficiente para ser invitado a la corte de Dionisio [124], donde se dice que disfrutó en toda línea de una vida fastuosa. En una anécdota contada por Diógenes Laercio (II, 83) se le presenta como más viejo que el socrático Esquines. Fue, probablemente, algo mayor que Platón, y Diodoro (XV, 76) habla de él como todavía vivo en el 366. Puede suponerse que regresó a Cirene para terminar sus días, donde su hija Arete y su nieto Aristipo (el «enseñado por su madre»), junto con otros de Cirene, desarrollaban sus concepciones hedonísticas y se les conocía como la escuela cirenaica [125].

Muchas de las referencias a sus concepciones son muy tardías, y no siempre distinguen claramente entre el propio Aristipo y las modificaciones posteriores de sus seguidores, quienes, después de Epicuro, se ocupaban de marcar ciertas diferencias con la concepción rival del hedonismo [126]. También lo encontra-

---

[122] Ver *supra,* especialmente págs. 295-301.

[123] Esto, al menos, era socrático. Ver *supra,* pág. 372 y n. 26. Pero Sócrates lo llevaba no por arrogancia, sino sólo porque tenía cosas más importantes en qué pensar que en un manto nuevo. Su reprensión a Antístenes (D.L., II, 36), que arreglaba su manto para mostrar sus rentas, va con su manera de ser: «Puedo ver tu vanidad a través de tu manto.»

[124] Sin duda el Mayor, como dice un escoliasta de Luciano (fr. 37 B Mannebach). Ver Grote (referencia en n. sig.).

[125] Respecto a los anteriores detalles sobre Aristipo, ver D.L., 65 sig., etc. (frs. 1-8 Mannebach), y para sus relaciones con Dionisio I, *Grote, Plato,* vol. III, pág. 549 n. *s.* Mannebach (*A. et Cyr. Frs.,* pág. 89) fijaría la fecha de su muerte alrededor del 355. Respecto de Arete y de Aristipo Μητροδίδακτος, D.L., II, 72 y 83, Aristocles (siglo II d. C.), *ap.* Eus., *P.E.* XIV, 18.

[126] C. J. Classen, en *Hermes,* 1958, intenta separar a Aristipo de los cirenaicos, pero tal vez vaya demasiado lejos. Es difícil sostener, sobre las bases que se quiera, que, cuando D.L. describe a los cirenaicos, en el II, 86, como οἱ ἐπὶ τῆς ἀγωγῆς τῆς Ἀριστίππου μείναντες, *no pueda*

mos, sin embargo, en Jenofonte y Aristóteles, que están libres de la posibilidad de tal confusión, y con los que, en consecuencia, debemos empezar. En un pasaje de la *Metafísica,* Aristóteles está arguyendo que no todas las formas de causa hay que buscarlas en cada objeto; *v.gr.*, en las cosas inmutables como los objetos matemáticos, no hay lugar para una causa del movimiento ni para la bondad como principio. Y continúa (996a29):

> Por eso en las matemáticas no se demuestra nada mediante esta clase de causa, ni hay ninguna demostración hecha sobre la base de que algo sea mejor o peor. Nunca se menciona nada de este género. Por esta razón, ciertos Sofistas, como Aristipo, despreciaban las matemáticas, ya que otras artes, incluso las vulgares, como la carpintería y la zapatería, hablan siempre en términos de mejor o peor, mientras que las matemáticas no tenían en cuenta lo bueno y lo malo [127].

Según el comentarista griego de Aristóteles, Aristipo llegó incluso a hacer de esto un argumento de la no existencia de los objetos de las matemáticas, sobre la premisa de que «todo lo que existe, está ordenado para algún fin bueno o hermoso» [128]. Muy bien pudiera ser que asegurase haber encontrado el germen de ese curioso argumento ontológico en Sócrates, a partir de pasajes como Platón, *Rep.* 352d sigs.

Ya hemos visto (págs. 439 y sig.) coloquios entre Sócrates y Aristipo en Jenofonte, en los que Sócrates evitaba una trampa insistiendo en la relatividad de lo «bueno» según el fin concreto de que se tratara. En otra ocasión (*Mem.* II, 1) Sócrates intentó obligar a Aristipo a que escogiera entre dos tipos de vida. Están los que valen para gobernar a otros, que han tenido que entrenarse a sí mismos para ser valerosos, se han endurecido en las dificultades, son físicamente fuertes y plenamente dueños de sus apetitos; y están los que carecen de esas cualidades, que valen solamente para someterse al gobierno de otros, expuestos a ser robados, esclavizados o sometidos a cualquier otra indignidad o sufrimiento. Aristipo replicó que ni el gobierno ni la esclavitud le atraían,

---

interpretarse eso como si tratara de significar que seguían la enseñanza de Aristipo (pág. 184). Mannebach (*A. et Cyr. Frs.*, pág. 86) dice únicamente que la palabra ἀγωγή no significa nada más definido que «vivendi quandam aut philosophandi rationem in universum». Aunque a los cirenaicos, en general, los reservamos para tratarlos más adelante, a los lectores les gustará tener las referencias siguientes, aparte de la literatura que hay sobre ellos y sobre Aristipo. Los textos están recogidos y comentados por E. Mannebach, *A. et Cyr. Frs.* (1961), y por G. Giannantoni, *I Cirenaici* (1958). (Mis referencias son a la edición de Mannebach.) También se podrían seleccionar la relación de Grote en su *Plato,* vol. III, págs. 530-60, y el artículo de Stenzel, *Kyrenaiker,* en *RE.* (El de Natorp sobre Aristipo está un poco anticuado.)

[127] Estas críticas de las matemáticas aparecen, de nuevo, sin el nombre del destinatario, en 1078a33. Sólo hay otra mención de Aristipo en Aristóteles; se refiere a su reprensión a Platón, y ya se ha mencionado (cf. *supra,* pág. 341, n. 54).

[128] Pseudo-Alej., *In Metaph.* 1078a31, fr. 154 A en M. εἰ γὰρ πᾶν, φησὶν ὁ 'A., ὂν ἀγαθοῦ ἢ καλοῦ ἕνεκεν ἐργάζεται, τὰ δὲ μαθηματικὰ ἄρα οὐκ εἰσιν.

pero que en su opinión existía un camino intermedio que no pasa por el mando ni por la servidumbre sino por la libertad, que es la que lleva de forma más directa a la felicidad. Él sólo quería pasar por la vida de la manera más fácil y agradable, y pensaba que podía conseguirlo no identificándose con ningún Estado en particular, sino siendo «en cualquier parte un extranjero (*xénos*)» [129]. Es, precisamente, al criticar esta predilección por la vida fácil y placentera, cuando Sócrates repite la alegoría de Pródico sobre la elección de Heracles (cf. *supra,* págs. 270 y sig.).

No necesitamos todavía entrar en la cuestión (no siempre muy significativa) de, si es al compañero de Sócrates o a su nieto del mismo nombre a quien hay que considerar fundador de la escuela cirenaica. Se han defendido diversas opiniones, y difícilmente se puede ir más allá del veredicto de Mannebach (pág. 88), de que el nieto elaboró su doctrina sobre las bases ya establecidas por su abuelo. (Pero ver *infra,* pág. 466, n. 131). En la medida en que las fuentes nos permiten diferenciar entre Aristipo y las modificaciones posteriores de sus opiniones, suplementan pero no contradicen la información de Jenofonte y de Aristóteles. Mucho está en forma de anécdota y de réplica, incluida esa especie de conversación divagante que se atribuye también a otros. Nos presentan una mezcla de una especie de saber popular y de tosca grosería que caracterizaba también a Diógenes el cínico. La única cosa que algunos de los jóvenes amigos de Sócrates no parece que hubieran aprendido de él era la urbanidad, y si Aristipo en realidad criticó una expresión de Platón porque «Sócrates nunca hablaría así» (cf. *supra,* pág. 341, n. 54) se trataba de un caso de la paja en el ojo ajeno y la viga en el propio. En la corte de Dionisio parece que jugó el papel del bufón licencioso y parásito que, en la Edad Media, podía hablar al rey con un descaro que no se habría tolerado en un cortesano normal. Bastará un ejemplo. Cuando le pidió dinero a Dionisio, éste le respondió: «Pero tú decías que el sabio no tenía necesidades.» «Dame dinero y luego hablaremos de eso.» Dionisio se lo dio, y entonces Aristipo replicó: «Ya lo ves, no tengo necesidad» [130]. Se le representa generalmente viviendo una vida de placer y molicie sin restricciones, ávido de la buena mesa, de los vestidos lujosos, de los perfumes y de las mujeres (frs. 72-83). En lo que se refiere a la propiedad de riquezas y de posesiones, se dice que, por una parte, afirmó que, a diferencia de los zapatos, las propiedades nunca podían ser demasiado amplias para el confort (Estobeo, fr. 67), y por otra parte, que había aconsejado a sus amigos que limitaran sus posesiones a lo que pudieran salvar, junto con sus pro-

---

[129] A Aristipo se le cita a veces como creador de la κοσμοπολίτης cínica y estoica. Tal vez el resultado práctico fuera casi el mismo, pero, al menos en la forma, existe una diferencia entre pertenecer a todas partes y no pertenecer a ninguna, entre ser πολίτης y ser ξένος. Se dice que Antístenes, ya que no sus seguidores, se opuso a Aristipo (como en muchas otras cosas) en creer que el hombre sabio debía tomar parte en el gobierno (Ag., *Civ. Dei* 18, 41, Aristipo, fr. 231 M).

[130] D.L., II, 82, fr. 45 M. El relato tiene más fuerza en griego, donde ἀπορεῖν significa tener necesidad y, a la vez, estar desorientado.

pias vidas, de un naufragio (fr. 9 A, B, D y E). Sin duda vio las ventajas de disfrutar de la liberalidad de un tirano antes que tomarse el trabajo de amasar su propia fortuna y de las responsabilidades de atenderla. También se dijo de él que había aceptado los riesgos que implicaba ese género de vida, y que, aunque disfrutaba llevando fina púrpura, estaba dispuesto a vestirse con harapos si se veía obligado (frs. 30-4). Hay una historia divertida sobre él, contada por un comentarista de Horacio, que recuerda la reprensión que hizo Sócrates a Antístenes (cf. *supra,* pág. 463, n. 123). Un día en los baños cogió el viejo manto de Diógenes y dejó en su lugar el suyo de púrpura. Diógenes lo siguió sin él, pidiéndole que le devolviera el suyo, y Aristipo le reprendía porque se preocupaba tanto de su reputación que prefería coger frío a llevar un manto de púrpura (fr. 32c).

Diógenes Laercio (II, 83-5) ofrece una larga lista de títulos de escritos de Aristipo, que apoya los recelos de Grote frente a los que decían que era un mero vividor, y que de su nieto no salió nada parecido a una doctrina [131]. Sin embargo pueden haber consistido, en buena parte, en apotegmas aislados. Dejando esta consideración aparte, se puede razonablemente apoyar, a partir de las fuentes tardías dispersas, a un Aristipo socrático, con las opiniones siguientes: sólo se deberían estudiar los principios prácticos de conducta, no las matemáticas (como ya hemos visto) ni el mundo físico, porque no es cognoscible ni, aunque lo fuera, su conocimiento serviría para nada útil (fr. 145). El placer era el fin al que debería tender la *psyché* (frs. 156, 157, 161), y este hedonismo era de lo más estricto. El placer se limitaba al placer corporal (frs. 181-3) y consiguientemente al placer del momento: no se puede llamar placer ni a la anticipación del futuro ni al recuerdo de pasados placeres (frs. 207-9: en opinión de Mannebach, Eliano en el fr. 208 está sin duda transmitiendo las propias palabras de Aristipo). Tales placeres, por supuesto, son más mentales que físicos, pero Aristipo tenía otra razón, basada en su teoría de que el placer y el dolor eran movimientos, el uno suave y el otro áspero, o como también se ha expresado «hizo ver que el *télos* (objetivo o fin, *i.e.,* en este caso, placer) era un movimiento suave que se extendía por los sentidos» (frs. 193 sigs.). Estos movimientos, aunque estaban causados por hechos corporales

[131] Grote, *Plato,* vol. III, pág. 549 n. *r.* La defensa del joven Aristipo como fundador de la escuela se apoya en una única afirmación de Aristocles (*ap.* Eus., *P.E.* XIV, 18, dividida en M. entre los frs. 155, 163 y 201) de que el viejo no dijo nada claro acerca del τέλος, sino sólo que la substancia de la felicidad residía potencialmente en el placer. El joven σαφῶς ὡρίσατο τὸ τέλος εἶναι τὸ ἡδέως ζῆν, ἡδονὴν ἐντάττων τὴν κατὰ κίνησιν. Esto no es mucho decir, sobre todo cuando *a)* Aristocles se había referido precisamente al viejo Aristipo como ὁ τὴν καλουμένην κυρηναϊκὴν συστησάμενος αἵρεσιν, y *b)* la doctrina de que el placer es un movimiento es una de las pocas que se pueden atribuir con cierta seguridad al viejo. Ver la nota de Mannebach al fr. 193. Otros testimonios posteriores se refieren abiertamente al Aristipo socrático como fundador de la escuela. Ver frs. 125, 126A-C, 132 *et al.* Sobre la existencia y probable naturaleza de los escritos de Aristipo, ver Mannebach, acerca del fr. 121, págs. 76 y sigs.

y en consecuencia simultáneos con ellos, se comunicaban a la *psyché* (de otra forma, presumiblemente, no podríamos ser conscientes de ellos), y «el movimiento de la *psyché* languidece con el tiempo» (fr. 209). Fue precisamente por esta glorificación de los placeres corporales y por esa insistencia en que el placer consistía en el movimiento, por lo que los seguidores de Aristipo estuvieron en su mayor parte en oposición al hedonismo de Epicuro, que exaltaba los placeres de la mente y los placeres estáticos o estables que equivalían simplemente a la ausencia de dolor.

Al igual que su maestro Aristóteles, Aristipo creía que un hombre debería ser dueño de sí mismo, y no permitir nunca el ser dominado, o vencido, por los placeres. Pero mientras a Sócrates le parecía que de ello se derivaba necesariamente el llevar una vida de moderación, el alumno no sacó tal conclusión. Su opinión, tal como nos ha llegado (Estobeo, fr. 45), consistía en que ser dueño de los placeres no significaba privarse de ellos sino disfrutarlos sin estar a su merced, de la misma forma que dominar un barco o un caballo no significaba no usarlo sino conducirlo a donde uno quería. Con toda su púrpura y sus perfumes, pudo afirmar que tenía tanto autocontrol como Diógenes, precisamente porque, si un hombre que tiene un cuerpo insensible al fuego, puede arrojarse sin peligro a las llamas del Etna, de la misma forma el hombre con una actitud adecuada para el placer podría sumergirse en él sin ser quemado ni destruido (fr. 56) [132]. A los escritores antiguos les gustaba referir su respuesta al verse reprochado por juntarse con la famosa cortesana Lais: «Soy yo el que posee a Lais, no ella a mí» (frs. 57A-G). De acuerdo con esto, disfrutó plenamente de los placeres que tenía a mano o que podía conseguir fácilmente, pero no vio razón para esforzarse por conseguir placeres cuya adquisición hubiera supuesto un duro trabajo o esfuerzo (frs. 54A y B).

A pesar de algunas opiniones modernas, no es nada imprudente atribuir también a Aristipo una teoría esceptica del conocimiento que va bien con la ética de los placeres sensuales inmediatos, a los que, en su opinión, se debe subordinar [133]. Esto se resume en la frase «sólo podemos estar ciertos de las

[132] Nos viene a la memoria el comentario de J. L. Austin en torno al hecho de tomar dos porciones de un dulce favorito que está cortado de forma que haya una porción para cada uno de los presentes: «Estoy tentado de servirme dos porciones, y lo hago, cayendo así en la tentación... Pero ¿pierdo el control de mí mismo? En absoluto. A veces caemos en la tentación con toda calma, e incluso con elegancia.» Este argumento, de su Discurso Presidencial a la Aristotelian Society (1956, págs. 24 y sigs.) lo cita y lo critica Gellner en *Words and Things* (ed. Pelican, 1968), pág. 242.

[133] Para ser exacto, Eusebio lo atribuyó a oi κατ' 'A. (ο κατ' 'A. τὸν κυρηναῖον) λέγοντες, y Aristocles a ἔνιοι τῶν ἐκ τῆς κυρήνης (frs. 211A y B, 212). Cicerón y Sexto (frs. 213A-C, 217) hablan de los cirenaicos, y D.L. (II, 92) de «aquellos que sostenían la ἀγωγή de Aristipo (*sc.* el socrático) y se les llamaba cirenaicos». En otro lugar (fr. 210), Aristocles atribuye una afirmación, de significado semejante, al nieto, pero ver pág. 466, n. 131, sobre la dificultad de distinguir a ambos a partir de esta fuente. A juzgar por lo que ya se ha visto de ellos, Eusebio y su fuente Aristocles, cuando usan el nombre de Aristipo sin más, es más probable que se estén

sensaciones»[134]. Sexto (*Mat.* VII, 190 sigs., fr. 217), después de observar que la escuela cirenaica, como la platónica, parece que tuvo su origen en la enseñanza de Sócrates, explica su punto de vista de esta forma: percibimos sin posibilidad de error nuestras propias sensaciones, afecciones o sentimientos, pero no sabemos nada de sus causas. Podemos afirmar incontrovertiblemente que tenemos sensaciones de suavidad o de blancura pero no que esa sensación esté producida por un objeto que sea suave o blanco. «La afección que tiene lugar en nosotros no nos revela nada más que a ella misma.» Tanto él como Plutarco (*Adv. Col.* 1120b sigs., fr. 218) aducen en relación con esto, el dato de los estados patólogicos en los que la miel puede producir una sensación amarga o en los que un ojo afectado hace que todo aparezca teñido de rojo, y Sexto añade las alucinaciones. Las afecciones o sensaciones están también descritas (por Cicerón, ver fr. 213A) como «mociones interiores» (o perturbaciones, *permotiones intimae*). La teoría nos recuerda inmediatamente a Protágoras, y Eusebio (fr. 211A) habla de «los que siguen a Aristipo cuando dice que sólo los sentimientos aportan certeza, y también a los seguidores de Metrodoro y de Protágoras, que dicen que no se debe uno fiar más que de las sensaciones corporales». Esto no sugiere una gran diferencia[135], ni es nada preciso, a la vista de que Protágoras aplicó el mismo criterio a conceptos morales como el de justicia (cf. *supra*, págs. 173 y sigs.). Cicerón (*Ac. pr.* II, 46, 142, fr. 213A) intentó distinguirlos de esta forma: «Una cosa es el juicio de Protágoras, de que lo que aparece a cada hombre es verdadero para él, y otra el de los cirenaicos, que piensan que no se puede juzgar nada, excepto las mociones interiores.» En la medida en que se pueda confiar en la tradición, la diferencia consiste en esto, en que Aristipo y los cirenaicos eran epistemológicamente más escépticos que Protágoras (*i.e.*, pensaban que se podía conocer menos todavía), pero ontológicamente menos, en el sentido de que no querían coincidir con él en negar la existencia de una realidad exterior a nosotros. Simplemente no

---

refiriendo al socrático que al Μητροδίδακτος. No obstante, lo que he dicho más arriba va contra la mayor parte de los especialistas más recientes. Mannebach (págs. 114-117) conjetura que la teoría escéptica del conocimiento la enseñó el joven Aristipo, el cual, sin embargo, no la inventó, sino que la aprendió de Pirrón, idea que, como observa francamente, Pohlenz consideraba «no dentro de los límites de la probabilidad». El problema está en que los defensores de la opinión contraria se han apoyado fuertemente en la creencia de que ciertos pasajes de Platón se asestan directamente contra Aristipo, al cual, sin embargo, no se le tiene aquí en cuenta. Ya que es imposible decidir, al menos la teoría escéptica está en completa armonía con la forma de hedonismo de Aristipo, y probablemente fue desarrollada en algunos de sus muy numerosos escritos.

[134] μόνα τὰ πάθη καταληπτά, frs. 211A y B, 212 y en varias paráfrasis del resto de los frs. 211-18. πάθη es un término más amplio que αἰσθήσεις, que incluye (y en algunos contextos se limita a) las emociones, pero antiguas explicaciones de la doctrina lo presentan apoyándose primariamente en la sensación para su credibilidad.

[135] Aunque es cierto que Eusebio, más adelante (XIV, 19), cita a Aristóteles cuando llama a Metrodoro y a Protágoras conjuntamente τοὺς τὴν ἐναντίαν βαδίζοντας. Protágoras seguramente difería más de Metrodoro que de Aristipo.

podríamos decir si existía una o, si existía, de qué forma era. Esta ligera modificación de la doctrina de Protágoras es muy verosímil que haya sido obra de un socrático de la generación siguiente a la del mismo Protágoras [136].

Se pueden citar todavía dos notas más sobre Aristipo, de nuestras fuentes tardías. La primera (más bien dudosa, tal vez) sugiere que se interesó a la manera de Pródico, en diferenciar palabras de significado o forma similares [137]. La segunda (fr. 227) afirma que consideraba ridículo rezar y hacer peticiones a la divinidad: los médicos, decía, no dan alimento o bebida a un enfermo cuando él lo pide, sino cuando es bueno para él.

Todo esto demuestra que, aunque terminó formulando conclusiones tan diferentes, especialmente en moral, Aristipo había escuchado a Sócrates y recordaba mucho de lo que había oído. En su escepticismo, él podría afirmar que lo único que estaba haciendo era cumplir el consejo socrático de ser consciente de su propia ignorancia. Al igual que Sócrates, evitó la actividad política, aunque Sócrates, lejos de ser «extranjero en todas partes», fue con toda su alma un ciudadano de Atenas y leal a sus leyes. También, al igual que Sócrates, se interesó primaria y principalmente por la vida práctica, y desaprobaba el que se llevasen los estudios matemáticos y físicos más allá del punto en que dejaban de ser útiles para fines prácticos. Temistio tenía razón al contarle entre «la genuina banda de Sócrates» en la medida en que se dedicó al estudio del bien y del mal y de la felicidad humana. (Ver fr. 143 en M.) Aunque el fin escogido era diferente, resonaba en él el lenguaje socrático al afirmar que la *psyché tenía* su objetivo o fin distintivo (τέλος τῆς ψυχῆς, fr. 156). Al igual que él, aplicaba también la hipótesis teleológica no sólo al hombre sino a todas las cosas existentes, y hacía uso de la analogía de las más humildes ocupaciones creativas para apoyarla. Su actitud hacia la plegaria fue más allá de la de Sócrates, pero se apoyaba en su enseñanza de que si los dioses sabían qué cosas y cuáles eran buenas para nosotros, no deberíamos pedirles dones específicos (Jen., *Mem.* I, 3, 2). Por lo que se refiere a su hedonismo, que contrasta

---

[136] *I.e.*, Aristipo. Grote (*Plato*, vol. III, pág. 560) pensó que su doctrina era sustancialmente la misma que la de «el hombre como medida» de Protágoras, y en realidad la diferencia no es grande. Zeller (*Ph. d. Gr.*, págs. 350 y sig.) admitía que, al afirmar la subjetividad de todas nuestras impresiones, ambas doctrinas eran idénticas, pero veía una diferencia que yo —lo confieso— no encuentro nada clara. Dice en alemán: «Ihre [*sc.* de los cirenaicos] Ansicht unterscheidet sich von der seinigen nur dadurch, dass dieselben bestimmter auf die Empfindung unserer Zustände zurückführen, in dieser, nicht in der durch die aüsseren Sinne vermittelten Wahrnehmung, das ursprünglich Gegebene suchen.» Añade, en una nota, que tanto Eusebio (*i.e.*, Aristocles) como Cicerón exageran la diferencia. Pero hoy, la opinión más admitida es, probablemente, la de Mannebach (pág. 114), de que «ni se puede demostrar ni siquiera es probable» que los cirenaicos siguieran los pasos de Protágoras. Aquí, una vez más, el argumento se ha complicado por una comprensible oposición de los que han intentado probar lo contrario al leer a Aristipo en clave platónica.

[137] Frs. 22a y B. Los ejemplos propuestos son θάρσος y θράσος.

tanto con la vida de Sócrates y con el espíritu de su enseñanza, debemos recordar siempre que, en primer lugar, Sócrates no respondió a su propia pregunta sobre el fin último de la vida humana, y en segundo lugar que, como he intentado mostrar, lo que él dijo lleva ciertamente a una interpretación utilitarista, e incluso hedonista. Stenzel observó (*RE,* 2. Reihe, V. Halbb., col. 887) que la doctrina cirenaica del placer no era tanto (a pesar de habérsela considerado así) el polo opuesto de la ética socrática, cuanto una limitación al individuo de un principio básico de Sócrates. Sería más acertado decir que aunque ambos tenían presente al individuo, Aristipo omitió mucho de lo que Sócrates había dicho sobre la naturaleza de la *psyché* y sobre la clase de conducta que podría beneficiarla.

Finalmente, y como justificación por haber dedicado tanto espacio a alguien del que podría pensarse que existió solamente al margen de la filosofía, tenemos a Platón. Platón nunca nombra a Aristipo, y sería peligroso seguir las antiguas críticas que usaban algunos de sus diálogos como prueba de las opiniones de Aristipo, sobre la hipótesis de que él era necesariamente el blanco de sus críticas. Porque los dos fueron contemporáneos y conocidos, y si se piensa que en el *Teeteto* Platón critica una teoría excéptica del conocimiento que ciertamente tiene afinidades con la cirenaica, y que el *Filebo* está dedicado completamente a la discusión del lugar que ocupa el placer en la vida buena, planteando cuestiones tales como si el placer es del cuerpo o del alma, el status de los placeres de anticipación y la memoria, la relación del placer con el movimiento y con el estado neutro de ausencia de dolor, entonces sería igualmente temerario excluir la posibilidad de que estuviera replicando a un discípulo de Sócrates que le habría parecido que iba desbocado por el mal camino. Se reconoce universalmente, y con razón, que el *Filebo* es uno de los últimos diálogos de Platón, y que pertenece a un período en el que Sócrates cede a otro la dirección del diálogo e incluso está completamente ausente. Aunque en el *Filebo* está de nuevo en el centro de la escena, dirigiendo toda la conversación. Son éstas, cuestiones a considerar cuando llegamos a Platón. Pero no se debería negar *a priori* la posibilidad de que a veces ataque a Aristipo si queremos ver su filosofía, como querríamos, surgir de los debates que animaron su propio tiempo, y en respuesta a los cuales él formuló sus problemas y propuso su propia respuesta a la pregunta socrática de cuál es el fin último de la vida humana.

Euclides de Mégara (a quien mejor se le nombra por la forma griega completa de su nombre para evitar confusiones con su homónimo más famoso), aparte de ser mencionado por Platón como presente durante las últimas horas de Sócrates, aparece como narrador de la conversación que constituye la parte principal del *Teeteto* [138]. Si hemos de fiarnos de un relato de Gelio

[138] Más exactamente, ordena a un esclavo leer lo que ha escrito antes con ayuda de las notas tomadas en el momento, comprobadas y completadas por Sócrates. Cf. *supra,* págs. 330 y sig.

(*Noct. Att.* VI, 10), su relación con Sócrates se remonta al Decreto de Mégara del 432, y el testimonio del *Teeteto* le presenta como vivo todavía cuando Teeteto regresó de Corinto agonizante por las heridas y la disentería. Esto debe de haber sido en el 369, cuando Euclides era un anciano de ochenta años o más [139]. Después de la muerte de Sócrates, Platón y algunos de sus compañeros abandonaron Atenas para pasar algún tiempo con Euclides en Mégara [140], y Mégara, junto con Tebas (o Beocia), la patria de Simias y Cebes, se menciona en el *Critón* (53b) y en el *Fedón* (99a) como el lugar en el que Sócrates mismo habría encontrado refugio si hubiera escogido evadirse de la sentencia de los atenienses. Es evidente por lo tanto, que Euclides era un miembro íntimo del círculo socrático. Por lo que se refiere a su enseñanza, estamos en peor situación todavía que con Aristipo. Platón nunca le menciona en un contexto filosófico, y Aristóteles nunca le asigna una doctrina por su nombre, sino que solamente habla de «los megareos», de tal forma que tenemos que apoyarnos únicamente en fuentes mucho más tardías. Se conservan los nombres de muchos de sus discípulos, así como de miembros posteriores de la escuela [141]. Entre ellos se encuentra Eubúlides, famoso como autor de ciertas paradojas lógicas, entre las que se incluye una que preocupó a los filósofos hasta el siglo actual: a saber, la que pregunta si el hombre que dice «estoy mintiendo», dice la verdad o no. Su fecha está indicada aproximadamente porque se dice que había sido maestro de Demóstenes, y que había atacado personalmente a Aristóteles [142]. «Los megareos» como escuela de pensamiento se mencionan por primera vez en Aristóteles, y pueden no haber sido reconocidos como tales antes de su época [143]. Parece cierto que desarrollaron la filosofía más que Euclides, especialmente el estudio de la lógica, y no sería exacto responsabilizarle de una doctrina simplemente por el hecho de que se llamara «megarea». Se le adjudicaban seis diálogos (están nombrados en D.L., II, 108), pero Panecio el estoico puso en duda su autenticidad (*ibid.* 64).

[139] No tenía que ser mucho mayor Euclides, ya que Teeteto, al igual que otros jóvenes, pudo haber sido atraído hacia el círculo de Sócrates a la edad de 18 años o poco más. Se ha discutido en cuál de las dos batallas que se libraron entre Atenas y Corinto, en la madurez de Teeteto, encontró la muerte, si en la del 394 o en la del 369, pero la cuestión la ha dejado fuera de toda duda razonable Eva Sachs, en su monografía *De Theaeteto,* págs. 22 y sigs. Ver también von Fritz en *RE,* 2. Reihe, X. Halbb., cols. 1351 y sig.

[140] D.L. (II, 106, y III, 6) lo afirma apoyándose en la excelente autoridad de Hermodoro, un amigo o discípulo (ἑταῖρος) de Platón, que escribió un libro sobre él (Simpl., *Fís.* 247, 34, y 256, 32). Añade que Platón, en ese momento, tenía 28 años. Sobre la cuestión de los «tiranos», por miedo a los cuales Platón y sus amigos tomaron ese camino, ver Zeller, *Ph. d. Gr.*, pág. 402 n. 2.

[141] Respecto a éstos, ver, *e.g.*, Zeller, *Ph. d. Gr.*, págs. 246-248, y cf. *supra,* págs. 215-216.

[142] Sobre las paradojas de Eubúlides, ver W. y M. Kneale, *Dev. of Logic,* pág. 114 (y su índice, *s.v.* «liar, the», para ulteriores intentos de resolverlo), y Grote, *Plato,* vol. III, págs. 482 y sig. y n. *o.* Sus ataques a Aristóteles los mencionan D.L., II, 108, y Aristocles, *ap.* Eus., *P.E.* XV, 2, y su relación con Demóstenes, D.L., *ibid.,* y [Plut.], *Vit. orat.* 845c.

[143] *Metaf.* 1046b29. Cf. las observaciones de Taylor, *VS,* pág. 19, n. 2.

Solamente se le puede atribuir con seguridad una doctrina positiva, a saber la de la unidad de lo bueno. Éstos son los testimonios:

1) Cicerón, *Ac. pr.* II, 42, 129. Cicerón comienza de una manera un tanto extraña diciendo que «como he leído», el *princeps* de la *Megaricorum nobilis disciplina* fue Jenófanes, seguido de Parménides y Zenón. «Después —continúa— vino Euclides de Mégara, un discípulo de Sócrates, después del cual se llamaron megáricos. Dijo que solamente era bueno lo que era uno, todo igual y siempre lo mismo.»

2) D.L., II, 106: «Declaró que lo bueno era uno, aunque se le llamara por muchos nombres, a veces sabiduría, a veces Dios, o mente (*noûs*), etc. Rechazó las cosas que se oponían a lo bueno, diciendo que no existían.»

3) Se puede comparar con éstos, un pasaje de la historia de la filosofía citado por Eusebio (*P.E.* XIV, 17), que habla sólo de los megareos, sin mencionar a Euclides por su nombre. Los cataloga junto con los que condenaban los sentidos y sostenían que sólo había que fiarse de la razón. «Eso dijeron, en los primeros tiempos, Jenófanes, Parménides, Zenón y Meliso, y más tarde los seguidores de Estilpón y de los megareos. Por esta razón, los nombrados en último lugar dijeron que lo que era, era uno, y que no existía otra cosa [144], y que nada llegaba a ser ni se destruía ni estaba sometido a ninguna clase de movimiento.»

Existía pues una tradición, representada por Cicerón y Aristocles, que clasificaba a los megareos como una continuación de la escuela eleata. Aristocles la asimiló completamente a Parménides, reduciendo su dogma básico a la unidad del ser, sin mencionar lo bueno. Pero no llega a mencionar a Sócrates entre sus influencias. Cicerón y Diógenes, en cambio, que aseguran hablar de Euclides en persona, hablan de su relación con Sócrates, y del hecho de que para él el «ser uno» era «lo bueno». Los antiguos especialistas tendían a privilegiar el elemento eleata y a suponer que a Euclides le habían impresionado los argumentos de Parménides antes de que encontrara a Sócrates [145]; pero la única doctrina que se le puede atribuir con seguridad, sugiere que sus planteamientos eran diferentes de los eleatas [146]. Ambos coincidían acerca de la

---

[144] Éste es el sentido, cualquiera que sea la lectura exacta, pero la versión de las ediciones de Heinichen (1842) y de Gifford (1903), καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι, lo expresa mucho más naturalmente que καὶ τὸ μὴ ὂν ἕτερον εἶναι (Zeller, *Ph. d. Gr.*, pág. 261, n. 2), *i.e.*, «y el no-existente es algo distinto».

[145] *E.g.*, Natorp, *RE*, vol. VI, col. 1001; Zeller, *Ph. d. Gr.*, pág. 245, n. 3; Robin, *Greek Thought* (ed. inglesa de 1928), pág. 162: «Es cierto que al principio se adhirió a los principios del eleatismo.» Es poco verosímil que haya algún fundamento en la historia que dice que ya frecuentaba la compañía de Sócrates en el 432.

[146] Cf. von Fritz, en *RE*, Supl. V, cols. 707 y sigs., a cuya discusión deben mucho mis observaciones. Él lo llama el *Grunddogma*, y es justa la observación de Grote (*Plato*, vol. III, pág. 475) de que «esta sola doctrina [*sc.* la identidad de τὸ ἕν y τὸ ἀγαθόν] es todo lo que sabemos de Euclides: qué consecuencias extrajo de ella, o si extrajo alguna, no lo sabemos».

unidad de lo que existe, y en esto Euclides sin duda debía algo a Parménides; pero la eleata era una doctrina del ser, puro y simple, mientras que Euclides, como seguidor de Sócrates, se ocupaba de la naturaleza de lo bueno. Suponiendo que la formulación, tal como aparece en Diógenes, es la que mejor representa su opinión (porque incluye la versión de Cicerón y a la vez considera la doctrina de sus seguidores de que sólo existía una cosa), lo que dijo acerca de lo bueno era doble: que era una unidad aunque se le llamara por muchos nombres, y que lo que se le oponía —*i.e.*, el mal— no existía. Lo primero es una deducción legítima de la enseñanza socrática de que todas las virtudes, o bondades, se pueden reducir a una sola cosa, la sabiduría o el conocimiento. La templanza, la justicia, el valor, la prontitud de la mente, la memoria y un corazón noble, no menos que las dotes externas tales como la salud, la fuerza, la belleza física y la riqueza, todo eso (dice en el *Menón*) puede ser tan perjudicial como beneficioso a menos que vayan unidas al conocimiento y al buen sentido y se vean guiadas por él. Pero se había convenido que el término «bondad» debería aplicarse solamente a lo que beneficia siempre y nunca daña, y este único factor infaliblemente beneficioso resulta ser la sabiduría [147]. Dado que Sócrates era también un devoto teísta, que creía que sólo Dios tenía pleno conocimiento de lo que era bueno para el hombre, podría suponerse que Euclides acusaba todavía el espíritu de la enseñanza de su maestro cuando decía que Dios tampoco era otra cosa más que un nombre para designar la bondad, que era conocimiento.

En la *República* (505b-c) Platón, por boca de Sócrates, pone de relieve lo absurdo de aquellos que dicen que el bien es conocimiento y que, cuando se les pregunta «¿Conocimiento de qué?», sólo pueden responder «Del bien». Esto se ha considerado como una crítica de Euclides [148], aunque el hecho de que el conocimiento fuera para él uno de los «muchos nombres» aplicados a lo bueno, apenas justifique la inferencia. Se trata de hecho de una crítica que

[147] *Menón* 87e sigs. Al usar términos, como conocimiento, sabiduría y buen sentido, de forma intercambiable, no hago más que seguir el ejemplo de Sócrates, que se refiere a la bondad, casi al mismo tiempo, como ἐπιστήμη, φρόνησις y νοῦς; y hay que notar que los dos últimos se encuentran entre los nombres que, según Euclides, se dan al bien. Thomson, en su *Meno,* dice que φρόνησις es la facultad mental correlativa a ἐπιστήμη, pero puede usarse también con un genitivo dependiente (φ. ἀγαθοῦ, *Rep.* 505b y c), en cuyo caso, el único equivalente en nuestro idioma es «conocimiento». No obstante, pienso que hay un matiz de diferencia. El conocimiento que Sócrates tiene presente, no es ἐπιστήμη tal como se usa de ordinario, y que no significa más que conocimientos técnicos. Se trata de ese «conocimiento de lo temible y de lo no temible» (*Prot.* 360d) que considera el dolor o la muerte como males menores que una conducta deshonrosa, y ese tal conocimiento merece mejor el nombre de perspicacia o de sabiduría, que también conllevaba φρόνησις.

[148] *E.g.*, Zeller, *Ph. d. Gr.*, pág. 260, n. 1. Cf. Stenzel en *RE,* 2. Reihe, V. Halbb., cols. 876 y sig. Dümmler y otros han pensado en el ubicuo Antístenes. Ver Adam, *ad loc.*: en su opinión, la crítica se dirige, y se trató de que se dirigiera, al mismo Platón y a otros discípulos de Sócrates.

con justicia podría haberse hecho al mismo Sócrates, y va seguida muy de cerca de una repetición por parte de Glaucón de la queja familiar de que Sócrates rehusaba siempre dar una respuesta positiva cuando se le preguntaba si la bondad era conocimiento o placer o alguna otra cosa. Aunque después de otra protesta de su propia ignorancia y de lo equivocado de hablar como si se supiera lo que no se sabe, cede ante las presiones y se dispone a describir, no el bien mismo (sería demasiado ambicioso), sino algo que él «imagina ser fruto del bien y que se le asemeja estrechamente». Esto resulta ser el sol, y aquí tenemos la famosa disquisición sobre los grados de conocimiento, inteligibilidad y ser, en la imagen del sol, de la línea divisoria y de la caverna, en el curso de la cual se describe «el bien» (509b) como «no idéntico con el ser (la realidad), sino más allá y más arriba de él». En otras palabras, cuando el Sócrates platónico se ve persuadido u obligado a formular una doctrina positiva, podemos estar seguros de que se la debemos a Platón mismo, aunque haya tomado bastante del Sócrates real, y tenga sentido dramático suficiente como para hacerle anteponer la advertencia de que sólo puede ofrecer una opinión, de que esa opinión no demostrada es fea y ciega, y de que se pondrá en ridículo (506c-d)

Aunque no podamos reconstruir plenamente la doctrina de Euclides, evidentemente se parece a la de Platón, en el sentido de que elevaba el bien al status de un principio metafísico eterno e inmutable, pero que, al estar de una manera más profunda y más inmediata bajo la influencia eleática, lo indentificaba directamente con el Ser único de Parménides y declaraba que solamente de él se podía decir que existía. La doctrina de una pluralidad de Formas que existían de manera transcendente, era propia de Platón. Sin embargo, aun en la *República,* el bien se presenta como superior a las demás Formas (objetos de conocimiento), de las que se decía que le debían, de un modo no especificado, tanto su inteligibilidad como su existencia (509b); y en Aristóteles aparece que Platón, en sus últimos años, lo identificó con la unidad («el Uno»), al cual atribuyó un más alto grado de realidad que a las Formas. De las Formas mismas decía entonces, en términos de Aristóteles, que tenían un componente «material» así como uno formal, y que debían su existencia a la combinación del Uno con lo grande-y-pequeño; esto es, a la imposición de unidad y de límite a un continuo indefinido [149]. En esta última etapa, el Uno mismo es «ser» o «existencia» (οὐσία), mientras que en la *República* se decía explícitamente que la única Forma de lo bueno, no era «el ser sino algo más allá del ser». Relacionado con este pasaje del libro primero de la *Metafísica* de Aristóteles, hay otro en el último libro (1091b13) que no menciona nombres, y que los comentaristas suelen aplicar a Platón. Dice: «De aquellos que sostienen la existencia de substancias inmutables, hay algunos que identifican la unidad

[149] Ar., *Metaf.* 987b20. «Material» se usa, por supuesto, en el sentido aristotélico, no en el de corporeidad.

absoluta con la bondad absoluta, pero piensan que su substancia reside principalmente en su unidad»[150]. En la medida en que la información procedente de Cicerón y de Diógenes nos afecta, esa podría ser una formulación muy exacta de la postura de Euclides[151]. Tanto él como Platón pensaron profundamente sobre las dificultades ontológicas legadas por Parménides, y probablemente tuvieron muchas discusiones amistosas acerca de la naturaleza del ser y de la unidad, y de su relación con el bien, que habían sido el objeto de la interminable búsqueda de Sócrates. Ningún verdadero discípulo de Sócrates podía dudar de que existía, pero para naturalezas más metafísicas que la suya, la doctrina de la unidad del ser creaba un serio problema.

Parménides había dicho que fuera del Único Ser, no existía nada; Euclides, que no existía nada fuera del Único Bien o, para seguir con más exactitud nuestras fuentes, que nada *se oponía* a él; es decir que el mal no existía. Von Fritz ha observado (*RE*, Suppl. V, col. 716) que incluso esto podría considerarse como una modificación de la teoría socrática, debida a su transformación (por influencia eleática) en una teoría especulativa. El corolario de «la virtud es conocimiento» consiste en que la maldad es un error, porque nadie, consciente y voluntariamente escoge el hacer mal. Esto priva al mal de todo status como poder positivo que se opone a la bondad, y lo reduce a mera inadecuación intelectual o a ausencia de conocimiento o, como observa Von Fritz, a una «nada lógica». Desgraciadamente, sin embargo, no tenemos constancia de los argumentos por los que Euclides llegó a tal conclusión.

Al decir que el bien era uno, y que lo que se oponía al bien no existía, ¿defendía Euclides un monismo estrictamente parmenídeo, sustituyendo sólo «bien» por «ser» como la única cosa existente? Debido a la escasez de nuestra información, la respuesta a esta pregunta debe ser en parte especulativa, pero tal vez valga la pena intentarla. He sugerido la posibilidad de que «nada opuesto al bien» pudiera no ser lo mismo que «nada *a no ser* el bien», lo cual excluye una clase neutra. Una vez más, Robin puede haber acertado al sugerir una analogía con el atomismo físico de Leucipo y Demócrito[152]. Éstos pensaron que se adherían al canon parmenídeo de la unidad del ser al identificarlo con «lo sólido» (o «lo lleno»), independientemente del hecho de que este uno estuviera representado por millones de diminutas partículas dispersas por el espacio (que era el «no ser»). En substancia eran una cosa, y sólo «lo sólido»

---

[150] Literalmente: «dicen que el Uno en sí es el Bien en sí, pero pensaban que su substancia era fundamentalmente el Uno».

[151] No creo (aunque otros sí lo creen) que el uso del plural, τὰς ἀκινήτους οὐσίας, sea una objeción a esto, sobre todo cuando οἱ μέν indica que Aristóteles pretendía que el pasaje comprendiera a un amplio grupo, del cual él sólo menciona una parte.

[152] *Gr. Thouhgt*, pág. 163. Dado que no encuentro el lenguaje de Robin del todo claro (sobre todo en el uso que hace del término «esencias»), no puedo asegurar que esté reproduciendo su interpretación. Lo único que puedo decir es que su comparación con el atomismo me proporcionó un punto de partida para mi propia reconstrucción, cuya naturaleza conjetural debe admitirse.

existía. De igual manera, en lo que Robin llamó «atomismo lógico», la única substancia podía ser «lo bueno», único, homogéneo e inmutable, pero que podía dispersarse a través de una pluralidad de cosas particulares o de criaturas vivientes como *su* substancia. A ello deberían su ser, como las Formas para Platón. A pesar de las diferencias originadas por la interposición de las Formas igualmente inmutables entre la Forma del Bien y los mutables particulares en el mundo sensible del devenir, la equiparación de existencia con bondad (lo que es mejor es más plenamente real) sería una señal fundamental de semejanza entre las formas que estos dos hombres desarrollaron su común herencia de Sócrates.

Además de su doctrina positiva del bien como lo único existente, Diógenes consigna dos cuestiones de método filosófico de Euclides (2, 107).

1) Atacaba una demostración oponiéndose a sus conclusiones, no a sus premisas. Esto ha traído a la memoria de los especialistas, y no sin razón, a Zenón de Elea [153], lo cual proporciona una prueba más de la influencia eleata en Euclides. El método, que normalmente implica la *reductio ad absurdum* de la opinión de un oponente, se prestaba para acalorarse y para ser estigmatizado como erístico, y de ahí tal vez provenga la anécdota (D.L., II, 30) de que Sócrates, al observar su afición a los argumentos erísticos, le dijo una vez: «Tú serás capaz de medrar con los Sofistas, Euclides, pero no con los hombres.»

2) Rechazó el argumento de los casos paralelos. Los casos en cuestión, decía, deben ser semejantes o distintos. Si son semejantes, es mejor tratar el caso original mismo, que el que se le asemeja; si son diferentes, la comparación es irrelevante [154]. Aquí Euclides se atreve a criticar el uso de la analogía al que el mismo Sócrates era tan aficionado. Al interpretarlo, debemos tener presente que la palabra (ὅμοιος) que se traduce por «semejante» era ambigua en griego, oscilando su significado entre semejanza e identidad completa [155]. Si el tema del argumento y los demás objetos escogidos para ilustrarlo son únicamente ejemplos de lo mismo, es mejor sacar conclusiones del objeto mismo que de los demás; si la identidad es incompleta, la comparación introduce un factor irrelevante que puede inducir a error. Gomperz pone como ejemplo, que Euclides no habría deducido la necesidad de un conocimiento experto en un hombre de Estado de analogías con los pilotos, agricultores o médicos,

[153] *E.g.*, Natorp, *RE*, vol. VI, pág. 1002; Robin, *Gr. Thought*, pág. 163. Para von Fritz, por el contrario, eso correspondía a la práctica habitual de Sócrates (*RE*, Supl. V, col. 717), en divertido contraste con Robin, para el cual, ese procedimiento demostraba que Euclides «había abandonado la dialéctica inductiva de Sócrates». (Parece como si Robin juntase este argumento con el siguiente, en orden inverso al de D.L., como si fueran partes de un único argumento compuesto. Dudo de que eso sea correcto.)

[154] εἰ μὲν ἐξ ὁμοίων, περὶ αὐτὰ δεῖν μᾶλλον ἢ οἷς ὅμοιά ἐστιν ἀναστρέφεσθαι· εἰ δ' ἐξ ἀνομοίων παρέλκειν τὴν παράθεσιν.

[155] Ver vol. I, págs. 223 y 291, y cf. la frase τὸ αὐτὸ καὶ ὅμοιον en Aristóteles, *G.C.*, 325b11.

en los que junto con semejanzas parciales se dan importantes diferencias, sino únicamente de la consideración de los hechos de la vida política [156].

Espero que lo expuesto hasta ahora haya mostrado que, a pesar de los escasos datos de que disponemos, podamos formarnos alguna idea de lo que Euclides tomó de Sócrates y de cómo lo modificó o desarrolló; y también de ciertas semejanzas y diferencias entre su versión del socratismo y la de su amigo y contemporáneo Platón. Al igual que Platón, quería dar un apoyo teórico o metafísico a la doctrina de Sócrates acerca de lo bueno, eminentemente práctica y ética; y ambos hombres estaban convencidos de que, en una teoría de esas características, había que tener en cuenta la doctrina eleata del ser [157]. Pero mientras Platón la acomodó para que ocupara un lugar en un grandioso esquema metafísico en el que también jugaban su papel los pitagóricos y Heráclito, así como Sócrates y el genio de su propio autor, Euclides parece haberse acercado más estrechamente tanto a los métodos como a los resultados de Parménides y de Zenón. Se alejó incluso más que Platón del mundo empírico, y entró en un mundo de abstracciones dialécticas y de dilemas que dependían del uso inflexible de una dicotomía disyuntiva. Hay indicios de ello en lo que se nos dice del hombre mismo, y ciertamente afectó a sus seguidores, cuyos logros se situaron principalmente en el campo de la lógica. Al proceder por medio de paradojas y enigmas, o de trampas lógicas, se ganaron el nombre de erísticos, pero los avances que consiguieron fueron reales e importantes.

Lo mismo que sucede con Antístenes y con Aristipo, los especialistas han afirmado detectar veladas críticas a Euclides en muchos diálogos platónicos. (Éstos incluyen el *Eutidemo*, la *República*, el *Teeteto* y el *Sofista*.) No obstante, y dado que por cada especialista que lo afirma hay otro que lo niega, será mejor continuar con la política adoptada con Aristipo, y negarnos a nosotros mismos el uso de Platón como ayuda para la reconstrucción de su pensamiento. Sin embargo, se ha dicho lo suficiente para poner de relieve las estrechas conexiones, tanto personales como filosóficas, entre ambos, y eso debería añadir interés, cuando llegue la ocasión, a nuestro estudio del mismo Platón.

---

[156] Gomperz, *Gr. Th.*, vol. II, págs. 188 y sig. Von Fritz (*loc. cit.*) creyó más verosímil que la crítica fuera dirigida a los mitos y a los símiles platónicos, que a los argumentos analógicos de Sócrates. Menciona la ambigüedad del término λόγος (que puede incluir μῦθος), pero no dice nada sobre παραβολή, que usaba Aristóteles precisamente para denotar el argumento socrático de analogía. (Ver *supra*, pág. 408.)

[157] Para Platón, ver el índice del vol. II, *s.v.* «Platón: deuda de Platón hacia Parménides».

BIBLIOGRAFÍA

La siguiente lista contiene los pormenores completos de los libros o artículos mencionados (frecuentemente con los títulos abreviados) en el texto o en las notas. Se ha incluido, además, una selección de títulos que puede ser útil como referencia, aunque no haya habido ocasión de mencionarlos, pero sin pretender con ello ser exhaustivos. Bibliografías más extensas en relación con los sofistas podrán hallarse en la obra de Untersteiner, *The Sophists,* así como en las separatas de su *I Sofisti.* De gran utilidad podrá ser, asimismo, el artículo de Kerferd, «Recent Work on Presocratic Philosophy» (*Am. Philos. Q.* 1965). En cuanto a Sócrates, contamos con las bibliografías de Magalhães-Vilhena y los comentarios de Gigon a los libros I y II de Jenofonte, *Memorabilia,* y la panorámica del estado de la helenística aportada por Cornelia de Vogel en *Phronesis,* 1955.

En el presente volumen, las colecciones de fuentes se han insertado en la bibliografía general bajo los nombres de sus editores.

A los comentaristas griegos de Aristóteles se les hace alusión, en el texto, mediante la página y la línea del volumen respectivo de la Academia de Berlín (*Commentaria in Aristotelem Graeca,* varias fechas).

A. M. ADAM, «Socrates, *quantum mutatus ab illo*», *CQ,* 1918, 121-39.

J. ADAM (ed.), *Platonis Apologia Socratis,* Cambridge, 1910.

—, *Platonis Protagoras, with introduction, notes & appendices,* Cambridge, 1921.

—, *The Republic of Plato, edited with critical notes, commentary & appendices,* 2 vols., Cambridge, 1926-9. (2.ª ed., con introducción por D. A. Rees, 1963.)

G. ALTWEGG, *De Antifonte Sophista I: de libro* περὶ ὁμονοίας *scripto,* Basilea, 1908.

P. AMANDRY, *La mantique apollinienne à Delphes: essai sur le fonctionnement de l'oracle,* París, 1950.

L. AMUNDSEN, «Fragment of a Philosophical Text, P. Osl. Inv. 1039», *Symbolae Osloenses,* 1966, 5-20.

W. D. ANDERSON, «The Importance of the Damonian Theory in Plato's Thought», *TAPA,* 1955, 88-102.

—, *Ethos & Education in Greek Music,* Cambridge, Mass., 1966.

G. E. M. ANSCOMBE - P. T. GEACH, *Three Philosophers,* Ithaca, N. Y. y Oxford, 1961.

H. von Arnim, *Xenophons Memorabilien und Apologie des Sokrates,* Copenhague, 1923 (Royal Danish Academy of Science, Philos.-Hist. section, núm. 8.1).

Aulitzky, «Korax», en *RE,* XI (1922), 1379-81.

A. J. Ayer, *Philosophical Essays,* Londres, 1954.

F. Bacon, *Philosophical Works,* ed. J. Spedding, R. L. Ellis y D. D. Heath, 5 vols., Londres, 1875-9.

C. Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus,* Oxford, 1928.

J. G. Baiter - H. Sauppe (eds.), *Oratores Attici,* 2 vols., Zurich, 1839-50.

W. W. Baker, «An apologetic for Xenophon's *Memorabilia*», *CJ,* XII (1916-17), 293-309.

H. C. Baldry, *The Unity of Mankind in Greek Thought,* Cambridge, 1965.

J. R. Bambrough, «Universals and Family Resemblances», *Proceedings of the Aristotelian Society,* 1960-1, 208-22.

— (ed.), *Plato, Popper and Politics,* Cambridge (Heffer), 1967.

E. Barker, *Greek Political Theory: Plato and his Predecessors,* 2.ª ed., Cambridge, 1925.

— (ed.), *Social Contract: Essays by Locke, Hume and Rousseau,* Londres (World's Classics), 1947 (2.ª reimpr.).

—, *Political Thought of Plato and Aristotle,* Nueva York y Londres, 1959.

H. Barnes, *An Existentialist Ethics,* Nueva York, 1967.

H. G. Baynes, «On the Psychological Origins of Divine Kingship», *Folklore,* 1936, 74-104.

A. Bayonas, «L'art politique d'après Protagoras», *Revue Philosophique,* 1967, 43-58.

J. Bernays, *Gesammelte Abhandlungen,* ed. por H. Usener, Berlín, 1885.

M. Bieber, «Maske», en *RE,* XXVIII, Halbb. (1930), 2070-120.

E. Bignone, *Studi sul pensiero antico,* Nápoles, 1938.

G. Binder - L. Liesenborghs, «Eine Zuweisung der Sentenz οὐκ ἔστιν ἀντιλέγειν an Prodikos von Keos», *Museum Helveticum,* 1966, 37-43.

Björnbo, «Hipias», en *RE,* VIII (1913), 1706-11.

R. Blake, *Disraeli,* Londres, 1966.

F. Blass, *Die attische Beredsamkeit,* 2.ª ed., 3 vols., Leipzig, 1887-98.

—, *De Antiphonte sophista Iamblichi auctore,* Kiel, 1899.

R. S. Bluck, *Plato's Meno, edited with Introduction and Commentary,* Cambridge, 1961.

E. K. Borthwick, Reseña de una obra de Anderson, *Ethos and Education in Greek Music,* en *CR,* 1968, 200-3.

H. R. Breitenbach, «Xenophon», en *RE,* 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1567-982.

W. Bröcker, «Gorgias contra Parménides», *Hermes,* 1958, 425-40.

—, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates,* Francfort del Main, 1965.

J. Brzoska, «Alkidamas», en *RE,* I (1894), 1533-9.

J. T. A. Burke, «A Classical Aspect of Hogarth's Theory of Art», *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes,* 1943, 151-3.

W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft: Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon,* Nuremberg, 1962.

—, Reseña de la obra de Untersteiner, *I Sofisti,* en *GGA,* 1964, 141-4.

J. Burnet, *Plato's Phaedo, edited with introduction and notes,* Oxford, 1911.

—, *Greek Philosophy: Part I, Thales to Plato,* Londres, 1924.

—, *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito, edited with notes,* Oxford, 1924.

—, *Essays and Addresses,* Londres, 1929.

—, *Early Greek Philosophy,* 4.ª ed., Londres, 1930.

J. B. BURY, *A History of Greece to the Death of Alexander the Great*, Londres, 1900. (3.ª ed. por R. Meiggs, 1951.)

R. G. BURY, *The Symposium of Plato edited with introduction, critical notes and commentary*, Cambridge (Heffer), 1909.

—, *Sextus Empiricus, with an English translation*, 3 vols., Londres, Cambridge (Mass.) y Nueva York (ed. Loeb), 1933-6.

F. CAIZZI, «Antistene», *Studi Urbinati*, 1964, 25-76.

F. D. CAIZZI, *Antisthenis Fragmenta*, Milán, 1966.

W. M. CALDER, «Socrates at Amphipolis», *Phronesis*, 1961, 83-5.

G. CALOGERO, *Studi sull'Eleatismo*, Roma, 1932.

—, «Gorgias and the Socratic Principle *Nemo sua sponte peccat*», *JHS*, 1957 (1), 12-17.

A. H. CAMPBELL, «Obligation and Obedience to Law», *Proceedings of the British Academy*, 1965, 337-55.

L. CAMPBELL, *The Theaetetus of Plato, with a revised text and English notes*, Oxford, 1883.

A. CAPIZZI, *Protagora: le testimonianze e i frammenti, edizione riveduta e ampliata con uno studio su la vita, le opere, il pensiero e la fortuna*, Florencia, 1955.

E. CASSIRER, *The Philosophy of the Enlightenment*, trad. F. C. A. Koelln y J. P. Pettegrove, Princeton Univ. Press, 1951 (reimpr., Beacon Press, 1962).

Q. CATAUDELLA, «Intorno a Prodico di Ceo», en *Studi di antichità classica offerti... a E. Ciaceri*, Génova, 1940.

—, «Chi è l'Anonimo di Giamblico?», *REG*, 1950, 74-106.

H. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, Baltimore, 1935 (reimpr., Nueva York, 1964).

A. CHIAPPELLI, «Per la storia della Sofistica greca», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1890, 1-21.

A. H. CHROUST, *Socrates, Man and Myth*, Londres, 1957.

C. J. CLASSEN, «Aristippos», *Hermes*, 1958, 182-92.

—, «The Study of Language among Socrates' Contemporaries», *Proceedings of the African Classical Associations*, 1959, 33-49.

—, «Bemerkungen zu zwei griechischen Philosophie-historikern», *Philologus*, 1965, 175-81.

P. CLOCHÉ, «L'Affaire des Arginusines», *Revue Historique*, 1919, 5-68.

H. COHEN, SIR, «The Status of Brain in the Concept of Mind», *Philosophy*, 1952, 259-72.

A. T. COLE, JR., «The *Anonymus Iamblichi* and its Place in Greek Political Theory», *HSCP*, 1961, 127-63.

—, «The Apology of Protagoras», *Yale Classical Studies*, 1966, 101-18.

R. M. COOK, «Amasis and the Greeks in Egypt», *JHS*, 1957, 226-37.

E. M. COPE, *The Rhetoric of Aristotle with a Commentary*, rev. y edit. J. E. Sandys, 3 vols., Cambridge, 1877.

—, *An Introduction to Aristotle's Rhetoric*, Londres, 1867.

F. M. CORNFORD, *The Origin of Attic Comedy*, Cambridge, 1914.

—, *Before and After Socrates*, Cambridge, 1932 (reimpr.).

—, *Plato's Theory of Knowledge*, Londres, 1935 (reimpr.).

—, *The Republic of Plato, translated with introduction and notes*, Oxford, 1941 (reimpr.).

J. A. COULTER, «The Relation of the *Apology of Socrates* to Gorgias's *Defense of Palamedes* and Plato's critique of Gorgianic rhetoric», *HSCP*, 1964, 269-303.

A. CROISET, «Les nouveaux fragments d'Antiphon», *Revue des études grecques,* 1917, 1-19.
R. C. CROSS - A. D. WOOZLEY, *Plato's Republic, a Philosophical Commentary,* Londres, 1964.
R. H. S. CROSSMANN, *Plato Today,* 2.ª ed., Londres, 1959.
V. CUFFLEY, «The Classical Greek Concept of Slavery», *JHI,* 1966, 323-42.
M. D'ADDIO, *L'idea del contratto sociale dei Sofisti alla Riforma,* Milán, 1954.
J. A. DAVISON, «Protagoras, Democritus and Anaxagoras», *CQ,* 1953, 33-45.
P. DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les grecs,* París, 1904.
T. DEMAN, *Le témoignage d'Aristote sur Socrate,* París, 1942.
E. DES PLACES, Reseña de Heinimann, *Nomos und Physis,* en *L'Antiquité Classique,* 1965, 673 sig.
G. DEVEREUX, *From Anxiety to Method in the Social Sciences,* La Haya y París, 1967.
—, «Greek Pseudo-homosexuality and the Greek Miracle», *Symbolae Osloenses,* 1967, 69-92.
DEVLIN, LORD, «The Enforcement of Morals», *Proceedings of the British Academy,* 1959, 129-51.
—, *The Enforcement of Morals,* Londres, 1965 (Oxford, 1968).
E. DIEHL, «Kritias», en *RE,* XI (1922), 1901-12.
— (ed.), *Anthologia Lyrica Graeca,* 2 vols., Leipzig, 1925.
—, «Moschion», en *RE,* XXXI. Halbb. (1933), 345-7.
H. DIELS, *Doxographi Graeci,* Berlín, 1879.
—, «Gorgias und Empedokles», *Sitzungsberichte der preussischen Akademie (SB Berlin),* 1884, 343-68.
H. DIELS - W. KRANZ, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (en griego y alemán), 10.ª ed., 3 vols., Berlín, 1960-1.
A. DIÈS, *Autour de Platon: I. Les voisinages: Socrate. II. Les dialogues —esquisses doctrinales,* París, 1927.
W. DITTENBERGER, *Sylloge Inscriptionum Graecarum,* 3.ª ed., 4 vols., Leipzig, 1915-21.
H. DITTMAR, *Aischines von Sphettos: Studien zur Literaturgeschichte der Sokratiker,* Berlín, 1912.
J. F. DOBSON, *The Greek Orators,* Londres, 1919.
E. R. DODDS, *Euripides, Bacchae, edited with an introduction and commentary,* Oxford, 1944.
—, *The Greeks and the Irrational,* California Univ. Press, 1951.
—, *Plato, Gorgias, a Revised Text with Introduction and Commentary,* Oxford, 1959.
K. J. DOVER, «Eros and Nomos», *BICS,* 1964, 31-42.
—, *Aristophanes: Clouds, edited with introduction and commentary,* Oxford, 1968.
A. B. DRACHMANN, *Atheism in Pagan Antiquity,* Londres, 1922 (trad. del danés).
H. DREXLER, «Gedanken über den Sokrates der platonischen Apologie», *Emerita,* 1961, 177-201.
D. R. DUDLEY, *A History of Cynicism,* Londres, 1938.
F. DÜMMLER, *Akademika: Beiträge zur Litteraturgeschichte der sokratischen Schulen,* Giessen, 1889.
E. DUPRÉEL, *La légende socratique et les sources de Platon,* Bruselas, 1922.
—, *Les Sophistes,* Neuchâtel, 1948.

H. J. EASTERLING, Reseña de R. Dieterle, *Platons Laches und Charmides* (Friburgo, tesis doct., ed. priv., 1966), en *CR,* 1968, 236 sig.
E. EDELSTEIN, *Xenophontisches und platonisches Bild des Sokrates,* Berlín, 1935.
L. EDELSTEIN, *The Idea of Progress in Classical Antiquity,* Baltimore, 1967.
E. EHNMARK, «Socrates and the Immortality of the Soul», *Eranos,* 1946, 105-22.
V. EHRENBERG, *Die Rechtsidee im frühen Griechentum,* Leipzig, 1921.
—, «Isonomia», en *RE,* Supl. VII (1940), 293-9.
—, «The Foundation of Thurii», *AJP,* 1948, 149-70.
—, *Sophocles and Pericles,* Oxford, 1954.
—, *Society and Civilisation in Greece and Rome,* Cambridge, Mass. (Harvard Univ. Press), 1964.
Entretiens sur l'antiquité classique (Fondation Hardt), vol. 8: *Grecs et Barbares,* Vandoeuvre-Ginebra, 1962.
S. ERASMUS, «Richterzahl und Stimmenverhältnisse im Sokratesprozess», *Gymnasium,* 1964, 40-2.
H. ERBSE, «Sokrates im Schatten der aristophanischen Wolken», *Hermes,* 1954, 385-420.
D. FEHLING, «Zwei Untersuchungen zur griechischen Sprachphilosophie: I. Protagoras und die ὀρθοέπεια, II. φύσις und θέσις», *Rheinisches Museum,* 1965, 212-30.
A. S. FERGUSON, «The Impiety of Socrates», *CQ,* 1913, 157-75.
J. FERGUSON, «On the Date of Socrates's Conversion», *Eranos,* 1964, 70-3.
A. J. FESTUGIÈRE, *Epicurus and his Gods,* trad. C. W. Chilton, Oxford (Blackwell), 1955.
G. C. FIELD, «Aristotle's Account of the Historical Origin of the Theory of Ideas», *CQ,* 1923, 113-24.
—, «Socrates and Plato in the Post-Aristotelian Tradition», *CQ,* 1924, 127-36.
—, *Plato and his Contemporaries,* Londres, 1930.
—, «Plato's *Republic* and its Use in Education», *Journal of Education,* 1945, 161-2.
M. I. FINLEY (ed.), *Slavery in Classical Antiquity: views and controversies,* Cambridge (Heffer), 1960.
W. FITE, *The Platonic Legend,* Nueva York, 1934.
P. FOOT (ed.), *Theories of Ethics,* Oxford, 1967.
W. K. FRANKENA, «The Naturalistic Fallacy», *Mind,* 1939, 464-77.
J. G. FRAZER, *Pausanias's Description of Greece, translated with a commentary,* 6 vols., Londres, 1913.
K. FREEMAN, *The Pre-Socratic Philosophers: a companion to Diels,* frs. de los presocráticos, Oxford (Blackwell), 1946.
P. FRIEDLÄNDER, *Plato,* trad. H. Meyerhoff, vol. I. *An Introduction,* Londres, 1958, vol. II: *The Dialogues, First Period,* 1964 [1965].
K. VON FRITZ, «Zur antisthenischen Erkenntnistheorie und Logik», *Hermes,* 1927, 453-84.
—, «Megariker», en *RE,* Supl. V (1931), 707-24.
—, «Theaitetos (2)», *RE,* 2, Reihe X. Halbb. (1934), 1351-72.
—, «Antisthenes und Sokrates in Xenophons *Symposion*», *Rheinisches Museum,* 1935, 19-45.
—, «Phaidon (3)», en *RE,* XXXVIII. Halbb. (1938), 1538-42.
—, «Protagoras», en *RE,* XLV. Halbb. (1957), 907-21.
—, «Xeniades», *RE,* 2. Reihe XVIII. Halbb. (1967), 1438-40.
K. GANTAR, «Amicus Sibi I», *Živa Antika,* 1966, 135-75.

P. Gay, *The Enlightenment: an interpretation (the rise of modern paganism)*, Londres, 1967.

E. Gellner, *Words and Things*, Londres, 1959 (reimpr. por Penguin Books, Harmondsworth, 1968).

T. Gelzer, «Aristophanes und sein Sokrates», *Museum Helveticum*, 1956, 65-93.

G. Giannantoni, *I Cirenaici: raccolta delle fonte antiche. Traduzione e studio introduttivo*, Florencia, 1958.

—, «La pritania di Socrate nel 406 a. C.», *Rivista critica di storia della filosofia*, 1962, 3-25.

O. Gierke, *Natural Law and the Theory of Society, 1500-1800*, trad. e introd. por E. Barker, Cambridge, 1934.

M. Gigante, *Nomos Basileus*, Nápoles, 1956.

O. Gigon, *Sokrates, sein Bild in Dichtung und Geschichte*, Berna, 1947.

—, *Kommentar zum ersten Buch von Xenophons Memorabilien*, Basilea, 1953, Ditto, *zum zweiten Buch*, 1956.

—, Reseña de Magalhães-Vilhena, *Le problème de Socrate*, en *Gnomon*, 1955, 259-66.

—, «Die sokratische *Doxographie* bei Aristoteles», *Museum Helveticum*, 1959, 174-212.

C. M. Gillespie, «The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates», *CQ*, 1912, 179-203.

—, «The Logic of Antisthenes», *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1913, 479-500 y 1914, 17-38.

B. Gladigow, «Zum Makarismos des Weisen», *Hermes*, 1967, 404-33.

A. W. Gomme, *A Historical Commentary on Thucydides*, 3 vols., Oxford, 1945-56.

H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig y Berlín, 1912.

T. Gomperz, *Greek Thinkers: A History of Ancient Philosophy*, 4 vols., Londres, 1901-12 (vol. I, trad. L. Magnus; vols. II-IV por C. G. Berry), reimpr. en libro de bolsillo, Londres, 1964.

R. M. Gordon, «Socratic Definitions and Moral Neutrality», *Journal of Philosophy*, 1964, 433-50.

A. W. Gouldner, *Enter Plato*, Londres, 1967.

H. G. Graham, «The Classics in the Soviet Union», *Classical World*, LIV (1960-1), 205-13.

A. Grant, Sir, *The Ethics of Aristotle, Illustrated with Essays and Notes*, 4.ª ed., 2 vols., Londres, 1885.

W. C. Greene, *Moira: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard Univ. Press, 1944. Reimpr. Nueva York y Evanston, 1963.

W. H. Greenleaf, *Order, Empiricism and Politics: two traditions of English thought, 1500-1700*, Oxford (Univ. of Hull), 1964.

G. Grote, *Plato and the other Companions of Sokrates*, 3.ª ed., 3 vols., Londres, 1875.

—, *A History of Greece from the Earliest Period to the Close of the Generation Contemporary with Alexander the Great*, 10 vols., 6.ª ed., vol. 7, Londres, 1888.

G. M. A. Grube, *Plato's Thought*, Londres, 1935.

H. Gundert, «Platon und das Daimonion des Sokrates», *Gymnasium*, 1954, 513-31.

W. K. C. Guthrie, «Notes on some passages in the second book of Aristotle's *Physics*», *CQ*, 1946, 70-6.

—, *The Greeks and their Gods*, Londres, 1950.

—, *Orpheus and Greek Religion*, ed. correg., Londres, 1952.

W. K. C. Guthrie, *Plato, Protagoras and Meno,* trad. con introd., índices, etc., Harmondsworth (Penguin Books), 1956.

—, *In the Beginning: some Greek views on the origins of life and the early state of man,* Londres, 1957.

R. Hackforth, *The Composition of Plato's Apology,* Cambridge, 1933.

—, «Socrates», en *Philosophy,* 1933, 259-72.

—, *Plato's Phaedrus, translated with introduction and commentary,* Cambridge, 1952.

E. Hamilton - H. Cairns (ed.), *The Collected Dialogues of Plato including the Letters,* Nueva York, 1961.

W. Hamilton, *The Symposium by Plato, a new translation,* Harmondsworth (Penguin Books), 1951.

Hardt Foundation, *See Entretiens...*

R. M. Hare, *The Language of Morals,* Oxford, 1952.

—, *Freedom and Reason,* Oxford, 1963.

A. R. W. Harrison, *The Laws of Athens: Family and Property,* Oxford, 1968.

E. L. Harrison, «Was Gorgias a Sophist?», *Phoenix,* 1964, 183-92.

—, «Plato's Manipulation of Thrasymachus», *Phoenix,* 1967, 27-39.

H. L. A. Hart, *Law, Liberty and Morality,* Oxford, 1963.

E. A. Havelock, «The Evidence for the Teaching of Socrates», *TAPA,* 1934, 282-95.

—, *The Liberal Temper in Greek Politics,* Londres, 1957.

T. L. Heath, *A History of Greek Mathematics,* 2 vols., Oxford, 1921.

F. Heinimann, *Nomos und Physis: Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts,* Basilea, 1945 (reimpr., 1965).

R. Hirzel, *Der Dialog,* 2 vols., Leipzig, 1895.

—, Ἄγραφος νόμος. *Abhandlungen der sächsischen Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. Klasse,* 1903, núm. 1.

T. Hobbes, *Leviathan,* ed. R. Waller, Cambridge, 1904.

W. Hogarth, *The Analysis of Beauty,* ed. J. T. A. Burke, Oxford, 1955.

R. F. Holland, «On Making Sense of a Philosophical Fragment», *CQ,* 1956, 215-20.

G. F. Hourani, «Thrasymachus' Definition of Justice in Plato's *Republic*», *Phronesis,* 1962, 110-20.

A. Hug, «Symposion-Literatur», en *RE,* VIII. Halbb. (1932), 1273-82.

D. Hume, *Essays and Treatises,* Edimburgo, 1825.

—, *Of the Original Contract.* En *Social Contract,* ed. Barker, *supra cit.*

F. Jacoby, *Diagoras ὁ ἄθεος,* Berlín, 1060 (*Abhandlungen der Berliner Akademie der Wissenschaften, Ph.-hist. Kl.,* 1959, n. 3).

W. Jaeger, *Paideia: the Ideals of Greek Culture,* trad. G. Highet, 3 vols., Oxford, 1939-45 (vol. I, 2.ª ed.).

—, *The Theology of the Early Greek Philosophers,* Oxford, 1947.

—, *Aristotle: Fundamentals of the History of his Development,* trad. R. Robinson, 2.ª ed., Oxford, 1948.

W. Janell, «Die Echtheit und Abfassungszeit des Theages», *Hermes,* 1901, 427-39.

C. E. M. Joad, «Plato Defended», *Journal of Education,* 1945, 163-5.

K. Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates,* Berlín, 1893.

—, *Geschichte der antiken Philosophie,* vol. I, Tubinga, 1921.

H. John, «Das musikerziehende Wirken Pythagoras' und Damons», *Das Altertum,* 1962, 67-72.

W. H. S. Jones, *Hippocrates, with an English Translation,* vols. I, II y IV, Londres y Nueva York (ed. Loeb), 1923-31.

H. W. B. Joseph, *Essays in Ancient and Modern Philosophy,* Oxford, 1935.

B. Jowett, *The Dialogues of Plato translated into English with Analyses and Introductions,* 4.ª ed., 4 vols., Oxford, 1953.

J. Kaerst, «Die Entstehung der Vertragstheorie im Altertum», *Zeitschrift für Politik,* 1909, 505-38.

C. H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmogony,* Nueva York, 1960.

—, «The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being', *Foundations of Language,* 1966, 245-65.

U. Kahrstedt, «Meletos (3)», en *RE,* XXIX. Halbb. (1931), 503 y sig.

G. Kaibel, «Aristophanes, der Komiker», en *RE,* II (1896), 971-94.

H. Kelsen, «Platonic Justice», *International Journal of Ethics,* XLVIII (1937-8), 367-400.

—, «Platonic Love», *American Imago,* 3 (1944), 3-109.

G. Kennedy, *The Art of Persuasion,* Londres, 1963.

G. B. Kerferd, «The Doctrine of Thrasymachus in Plato's *Republic*», *Durham Univ. Journal,* 1947, 19-27.

—, «The First Greek Sophists», *CR,* 1950, 8-10.

—, «Protagoras's Doctrine of Justice and Virtue in the *Protagoras* of Plato», *JHS,* 1953, 42-5.

—, «The Relativism of Prodicus», *Bulletin of the John Rylands Library,* XXXVII (1954-5), 249-56.

—, «Gorgias on Nature or that which is not», *Phronesis,* 1955, 3-25.

—, «The Moral and Political Doctrines of Antiphon the Sophist», *PCPS,* n.s. IV (1956-7), 26-32.

—, «Thrasymachus and Justice: a Reply», *Phronesis,* 1964, 12-16.

—, Reseña de la obra de Lloyd, *Polarity and Analogy,* en *CR,* 1968, 77-9.

O. Kern (ed.), *Orphicorum Fragmenta,* Berlín, 1922.

S. Kierkegaard, *The Concept of Irony, with constant reference to Socrates,* trad., introducción y notas por L. M. Capel, Londres, 1966.

G. S. Kirk - J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers,* Cambridge, 1957 (Selección de textos, con introd. y comentarios).

W. y M. Kneale, *The Development of Logic,* Oxford, 1962.

A. H. J. Knight, *Some Aspects of the Life and Work of Nietzsche, and particularly of his connexion with Greek literature and thought,* Cambridge, 1933.

T. Kock, *Comicorum Atticorum Fragmenta,* 3 vols., Leipzig, 1880-8.

A. Körte, «Sophron», en *RE,* 2, Reihe, V. Halbb. (1927), 1100-4.

W. Kroll, «Rhetorik», en *RE,* Supl. VII (1940), 1039-1138.

R. Kuhn, *The Copernican Revolution,* Cambridge, Mass., 1957.

P. Lagerborg, *Platonische Liebe,* Leipzig, 1926.

P. Laslett, *See* J. Locke.

F. Lasserre, *Plutarque, De la musique* (textos, traducción y comentarios, con un estudio de la educación musical en Grecia), Lausana, 1954.

H. D. P. Lee, *Plato, the Republic: a new translation,* Harmondsworth (Penguin Classics), 1955.

H. Leisegang, «Platon (1) Der Philosoph», en *RE,* XL. Halbb. (1941), 2342-2537.

A. LESKY, *A History of Greek Literature,* 2.ª ed., trad. J. Willis y C. de Heer, Londres, 1966.
A. LEVI, «Le teorie metafisiche logiche e gnoseologiche di Antistene», *Revue de l'histoire de la philosophie,* 1930, 227-49.
—, «The Ethical and Social Thought of Protagoras», *Mind,* 1940, 284-302.
—, «Studies on Protagoras. The Man-measure Principle: its meaning and applications», *Philosophy,* 1940, 147-67.
—, «Ippia di Elide e la corrente naturalistica della Sofistica», *Sophia,* 1942, 441-50.
R. B. LEVINSON, *In Defense of Plato,* Cambridge, Mass., 1953.
A. W. LEVY, «Socrates in the Nineteenth Century», *JHI,* 1956, 89-108.
M. A. LEVY, *Political Power in the Ancient World,* trad. Jane Costello, Londres, 1965.
W. VON LEYDEN, «Aristotle and the Concept of Law», *Philosophy,* 1957, 1-19.
É. LITTRÉ, *Œuvres Complètes d'Hippocrate. Traduction nouvelle, avec le texte grec en regard... accompagné d'une introduction, de commentaires médicaux, etc.,* París, 1839-61.
G. E. R. LLOYD, «Who is Attacked in *On Ancient Medicine?*», *Phronesis,* 1963, 108-26.
—, *Polarity and Analogy: two types of argumentation in early Greek thought,* Cambridge, 1966.
—, «The Role of Medical and Biological Analogies in Aristotle's Ethics», *Phronesis,* 1968, 68-83.
G. E. R. LLOYD - H. JONES, «Zeus in Aeschylus», *JHS,* 1956, 55-67.
J. LOCKE, *Second Treatise on Civil Government.* En *Social Contract,* ed. Barker, *supra cit.*
—, *Two Treatises of Government,* edit. por P. Laslett, Cambridge, 1960.
D. LOENEN, *Protagoras and the Greek Community,* Amsterdam, 1940.
J. LONGRIGG, «Philosophy and Medicine: some early interactions», *HSCP,* 1963, 147-75.
K. LORENZ - J. MITTELSTRASS, «On Rational Philosophy of Language: the Programme in Plato's *Cratylus* Reconsidered», *Mind,* 1967, 1-20.
S. LURIA, «Antiphon der Sophist», *Eos,* 1963, 63-7.
P. MAAS, «Kinesias», en *RE,* XXL Halbb. (1921), 479-81.
E. MAASS, «Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Prosa: I. Über die erhaltenen Reden des Gorgias», *Hermes,* 1887, 566-81.
V. DE MAGALHÃES-VILHENA, (1) *Le problème de Socrate: le Socrate historique et le Socrate de Platon.* (2) *Socrate et la légende platonicienne,* París, 1952.
J. P. MAGUIRE, «Plato's Theory of Natural Law», *Yale Classical Studies,* 1947, 151-78.
H. MAIER, *Die Syllogistik des Aristoteles,* Tubinga, 1.ª parte, 1896, 2.ª parte, 1900.
—, *Sokrates, sein Werk und seine geschichtliche Stellung,* Tubinga, 1913.
E. MANNEBACH (ed.), *Aristippi et Cyrenaicorum Fragmenta,* Leiden, 1961.
E. C. MARCHANT, *Xenophon, Memorabilia and Oeconomicus, with an English translation,* Londres y Cambridge, Mass. (ed. Loeb), 1959.
H. MAYER, *Prodikos von Keos und die Anfänge der Synonymik bei den Griechen,* Paderborn, 1913.
A. MEINEKE, *Comicorum Graecorum Fragmenta,* 5 vols., Berlín, 1839-57.
A. MENZEL, (1) «Protagoras als Gesetzgeber von Thurioi», (2) «Die Sozialphilosophischen Lehren des Protagoras». Reed. ambos en sus *Hellenika (Gesammelte kleine Schriften),* Baden (Viena), 1938, págs. 66-82 y 83-107.
P. MERLAN, «Alexander the Great or Antiphon the Sophist?», *CP,* 1950, 161-6.
W. W. MERRY, *Aristophanes: The Clouds, with introduction and notes,* Oxford, 1916.

J. MEWALDT, *Kulturkampf der Sofisten,* Tubinga, 1928.
T. MEYER, *Platons Apologie,* Stuttgart, 1962.
A. MOMIGLIANO, «Prodico di Ceo e le dottrine del linguaggio da Democrito ai Cinici», en *Atti della Accademia delle Scienze di Torino, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche,* LXV (1929-30), 95-107.
—, «Sul pensiero di Antifonte il sofista», *Rivista di filologia classica,* 1930, 129-40.
R. MONDOLFO, *Problemi del pensiero antico,* Bolonia, 1936.
—, ver también ZELLER-MONDOLFO.
G. E. MOORE, *Principia Ethica,* Cambridge, 1903.
J. S. MORRISON, «The Place of Protagoras in Athenian Public Life», *CQ,* 1941, 1-16.
—, «An Introductory Chapter in the History of Greek Education», *Durham Univ. Journal,* 1949, 55-63.
—, «The Origins of Plato's Philosopher-Statesman», *CQ,* 1958, 198-218.
—, «Antiphon», *PCPS,* 1961, 49-58.
—, «The *Truth* of Antiphon», *Phronesis,* 1963, 35-49.
S. MOSER - G. L. KUSTAS, «A Comment on the 'Relativism' of Protagoras», *Phoenix,* 1966, 111-15.
A. MOTTE, «Pour l'authenticité du *Premier Alcibiade*», *L'Antiquité Classique,* 1961, 5-32.
C. W. MÜLLER, «Protagoras über die Götter», *Hermes,* 1967, 140-59.
E. MÜLLER, *Sokrates in der Volksversammlung,* Zittau, 1894.
G. MURRAY, *Aristophanes: a Study,* Oxford, 1933.
—, *Greek Studies,* Oxford, 1946.
P. NATORP, «Alexamenos», en *RE,* I (1894), 1375.
—, «Eukleides aus Megara», en *RE,* VI (1909), 1000-3.
A. NAUCK (ed.), *Tragicorum Graecorum Fragmenta,* 2.ª ed., Leipzig, 1889.
W. NESTLE, *Euripides, der Dichter der griechischen Aufklärung,* Stuttgart, 1901.
—, «Untersuchungen über die philosophischen Quellen des Euripides», *Philologus,* Supl. VIII, 1899-1901, 557-665.
—, «Kritias», *Neue Jahrbücher für das klassische Altertum,* 1903, 81-107 y 178-99 (reimpr. en sus *Griechische Studien,* Stuttgart, 1948, 403-29).
—, «Die Schrift des Gorgias *Über die Natur oder über das Nichtseiende*», *Hermes,* 1922, 551-62.
—, *Platon: Protagoras,* 7.ª ed., Leipzig y Berlín, 1931.
—, «Die Horen des Prodikos», *Hermes,* 1936, 151-7 (reimpr. en sus *Griechische Studien,* Stuttgart, 1948, 403-29).
—, «Xenophon und die Sophistik», *Philologus,* 1939, 31-40 (reimpr. en sus *Griechische Studien,* Stuttgart, 1948, 430-50).
—, *Vom Mythos zum Logos,* 2.ª ed., Stuttgart, 1941.
H. NEUMANN, «On the Madness of Plato's Apollodorus», *TAPA,* 1965, 283-9.
O. NEURATH - P. LAUWERYS, «Plato's *Republic* and German Education», *Journal of Education,* 1945, 47-59.
W. L. NEWMAN, *The Politics of Aristotle, with an introduction, two prefatory essays and notes critical and explanatory,* 4 vols., Oxford, 1887-1902.
H. NORTH, *Sophrosyne: self-knowledge and self-restraint in Greek literature,* Nueva York, 1966.
K. NOTT, «German Influence on Modern French Thought», *The Listener,* 13 En., 1955.
D. O'BRIEN, «The Relation of Anaxagoras and Empedocles», *JHS,* 1968, 93-113.

M. J. O'Brien, *The Socratic Paradoxes and the Greek Mind,* Chapel Hill (Univ. of N. Carolina Press), 1967.

Oxyrhynchus Papyri, ed. B. P. Grenfell, A. S. Hunt *et al.,* 1898.

D. L. Page, «Pindar: P. Oxy. 2450, fr. 1», *PCPS,* 1962, 49-51.

H. W. Parke, «Chaerephon's Inquiry about Socrates», *CP,* 1961, 249 y sig.

A. C. Pearson, «Atheism (Greek and Roman)», en *Encyclopaedia of Religion and Ethics,* ed. Hastings, vol. II, Edimburgo, 1909, 184 y sig.

D. Peipers, *Untersuchungen über das System Platos. Erster Theil: Die Erkenntnistheorie Platos,* Leipzig, 1874.

E. Pfleiderer, *Sokrates, Plato und ihre Schüler,* Tubinga, 1896.

C. Phillipson, *The Trial of Socrates (with chapters on life, teaching, and personality),* Londres, 1928.

Plöbst, «Lysias», en *RE,* XXVI. Halbb. (1927), 2533-43.

M. Pohlenz, «Anonymus περὶ νόμων», *Nachrichten der königlichen Gesellschaft der Wissenschaften,* Gotinga (Ph.-hist. Klasse), 1924, 19-37 (reimpr. en sus *Kleine Schriften* vol. II, 314-32).

—, «Nomos», *Philologus,* 1948, 135-42 (reimpr. en sus *Kleine Schriften,* ed. H. Dörrie, Hildesheim, 2 vols., 1965, vol. II, 333-40).

—, «Nomos und Physis», *Hermes,* 1953, 418-38 (reimpr. en sus *Kleine Schriften,* vol. II, 341-60).

—, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung,* 2 vols., Gotinga, 3.ª ed., 1964.

L. Pompa, «Family Resemblance», *Philosophical Quarterly,* 1967, 63-9.

K. R. Popper, Sir, *The Logic of Scientific Discovery* (trad. ingl. del al.), Londres, 1959.

—, *Conjectures and Refutations,* 2.ª ed., Londres, 1965.

—, *The Open Society and its Enemies,* vol. I, The Spell of Plato, 5.ª ed., Londres, 1966.

L. Radermacher, *Artium Scriptores: Reste der voraristotelischen Rhetorik,* Viena, 1951 (*Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie,* 227, 3).

H. Reich, *Der Mimus,* vol. I, partes 1.ª y 2.ª, Berlín, 1903.

G. Rensi, *Figure di filosofi,* Nápoles, 1938.

H. Reynen, «Philosophie und Knabenliebe», *Hermes,* 1967, 308-16.

O. Ribbeck, «Über den Begriff des εἴρων», *Rheinisches Museum,* 1876, 381-400.

G. M. A. Richter, *Portraits of the Greeks,* Londres, 1965.

J. M. Rist, «Plotinus and the Daimonion of Socrates», *Phoenix,* 1963, 13-24.

C. Ritter, *Sokrates,* Tubinga, 1931.

L. Robin, «Sur une hypothèse récente relative à Socrate», *REG,* 1916, 129-65.

—, *Greek Thought and the Origins of the Scientific Spirit,* trad. ingl. del fr. *La Pensée Grecque* por M. R. Dobie, Londres, 1928. (Una 3.ª ed. fr. ha sido publicada por P.-M. Schuhl en 1963.)

R. Robinson, *Definitions,* Oxford, 1950.

—, *Plato's Earlier Dialectic,* 2.ª ed., Oxford, 1953.

B. B. Rogers, *The Clouds of Aristophanes. The Greek text revised with a translation into corresponding metres, introduction and commentary,* Londres, 1916.

T. G. Rosenmayer, «The Family of Critias», *AJP,* 1949, 404-10.

W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics, a revised text with introduction and commentary,* 2 vols., Oxford, 1924.

—, «The Problem of Socrates», *Classical Association Proceedings,* 1933, 7-24.

W. D. ROSS, *Aristotle's Prior and Posterior Analytics, a revised text with introduction and commentary,* Oxford, 1949.

J.-J. ROUSSEAU, *Social Contract and Discourses,* Londres, (ed. Everyman), 1913 (reimpr., 1966).

—, *The Social Contract,* trad. G. Hopkins. En *Social Contract,* ed. Barker, *supra cit.*

RUSSELL, Lord, *Autobiography,* vol. II, Londres, 1968.

E. SACHS, *De Theaeteto Atheniensi Mathematico,* Berlín, tesis doct., 1914.

M. SALOMON, «Der Begriff des Naturrechts bei den Sophisten», *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Römische Abteilung,* 1911, 129-67.

R. SCHLAIFER, «Greek Theories of Slavery», *HSCP,* 1936, 165-204 (reimpr. en Finley, *Slavery, supra cit.*).

WILHELM SCHMID - O. STÄHLIN, *Geschichte der griechischen Literatur,* parte 1.ª, Die Classische Periode, vol. III, cap. I, Munich, 1940.

WOLFGANG SCHMID, «Das Sokratesbild der Wolken», *Philologus,* 1948, 209-28.

P. SHOREY, *What Plato Said,* Chicago, 1933.

W. SCHULTZ, «Herakles am Scheidewege», *Philologus,* 1909, 489-99.

A. SCHWEITZER, *The Quest of the Historical Jesus,* 3.ª ed., Londres, 1954.

C. T. SELTMAN, *Approach to Greek Art,* Londres, 1948.

P. SHOREY, «Φύσις, μελέτη, ἐπιστήμη», *TAPA,* 1909, 185-201.

C. M. J. SICKING, «Gorgias und die Philosophen», *Mnemosyne,* 1964, 225-47.

H. SIDGWICK, «The Sophists», *Journal of Philology,* 1872, 288-307, y 1873, 66-80.

R. SIMETERRE, *La théorie socratique de la vertu-science,* París, 1938.

A. T. SINCLAIR, *A History of Greek Political Thought,* Londres, 1951.

J. B. SKEMP, *Plato's Statesman: a translation of the Politicus of Plato with introductory essays and footnotes,* Londres, 1952.

B. SNELL, *Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens,* Berlín, 1924 (*Philol. Untersuchungen,* 29).

—, «Das früheste Zeugnis über Sokrates», *Philologus,* 1948, 125-34.

—, *The Discovery of the Mind: the Greek Origins of European Thought,* Oxford (Blackwell), 1953.

F. SOLMSEN, Reseña de Heinimann, *Nomos und Physis,* en *AJP,* 1951, 191-5.

R. STARK, «Sokratisches in den Vögeln des Aristophanes», *Rheinisches Museum,* 1953, 77-89.

W. STEGEMANN, «Teisias», en *RE,* 2. Reihe, IX. Halbb. (1934), 139-49.

J. STENZEL, «Antiphon», en *RE,* Supl. IV (1924), 33-43.

—, «Kyrenaiker», en *RE,* XXIII. Halbb. (1924), 137-50.

—, «Logik», en *RE,* XXV. Halbb. (1926), 991-1011.

—, «Sokrates (Philosoph)», en *RE,* 2. Reihe, V. Halbb. (1927), 811-90.

—, *Plato's Method of Dialectic,* trad. y edit. por D. J. Allan, Oxford, 1940.

C. L. STEVENSON, «Persuasive Definitions», *Mind,* 1938, 331-50.

—, *Ethics and Language,* New Haven (Yale Univ. Press), 1945.

L. STRAUSS, «The Liberalism of Classical Political Philosophy», *Review of Metaphysics,* 1959, 390-439.

E. DE STRYCKER, «Les témoignages historiques sur Socrate», en *Mélanges Grégoire,* II (=*Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales et slaves,* 1950), 199-230.

D. TARRANT, *The Hippias Major Attibuted to Plato, with introductory essay and commentary,* Cambridge, 1928.
—, «The Pseudo-Platonic Socrates», *CQ,* 1938, 167-73.
—, «The Touch of Socrates», *CQ,* 1958, 95-8.
J. TATE, *(a)* «The Greek for Atheism», *CR,* 1936, 3-5. *(b)* «More Greek for Atheism», *CR,* 1937, 3-6.
—, Reseña de W. K. C. Guthrie, *The Greek Philosophers from Thales to Aristotle,* en *CR,* 1951, 156 sig.
A. E. TAYLOR, *Varia Socratica,* I.ª serie, Oxford (Parker), 1911.
—, *Plato, the Man and his Work,* Londres, 1926 (reimpr. en ed. de bol., 1960).
—, *A Commentary on Plato's Timaeus,* Oxford, 1928.
—, *Socrates,* Londres, 1932.
W. THEILER, «Νόμος ὁ πάντων βασιλεύς», *Museum Helveticum,* 1965, 69-80.
E. S. THOMPSON, *The Meno of Plato, edited with introduction, notes and excursuses,* Londres, 1901 (reimpr., 1937).
G. THOMSON, *The Oresteia of Aeschylus, edited with introduction, translation and commentary in which is included the work of the late W. G. Headlam,* 2 vols., Cambridge, 1938.
T. L. THORSON (ed.), *Plato, Totalitarian or Democrat?,* Englewood Cliffs, N. J., 1963.
H. TREDENNICK, Traducciones de la *Apología,* el *Critón* y el *Fedón* de Platón, Harmondsworth (Penguin Books), 1954.
H. TREVELYAN, *The Popular Background to Goethe's Hellenism,* Londres, 1934.
E. G. TURNER, «Athenians learn to write: Plato, *Protagoras* 326d», *BICS,* 1965, 67-9.
UEBERWEG-PRAECHTER: F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* ed. K. Praechter, 13.ª ed., Basilea, 1953 (reimpr. fotográfica de la 12.ª ed., 1923).
M. UNTERSTEINER, *The Sophists,* trad. K. Freeman, Londres, 1957.
—, *I Sofisti, testimonianze e frammenti,* Florencia. Fasc. I: *Protagora e Seniade,* 2.ª ed., 1961. Fasc. II: *Gorgia, Licofrone e Prodico,* 2.ª ed., 1961. Fasc. III: *Trasimaco, Ippia, Anon. Iamblichi,* Δισσοὶ λόγοι, *Anon.* π. νόμων, *Anon.* π. μουσικῆς, 1954. Fasc. IV (con A. Battegazzore), *Antifonte, Crizia,* 1962.
L. VERSÉNYI, «Protagoras's Man-measure Fragment», *AJP,* 1962, 178-84.
—, *Socratic Humanism,* New Haven, Conn., y Londres (Yale Univ. Press), 1963.
G. VLASTOS, «Ethics and Physics in Democritus», *Philosophical Review,* 1945, 578-92, y 1946, 53-64.
—, *Plato's Protagoras: B. Jowett's translation extensively revised by Martin Ostwald, edited with an introduction by Gregory Vlastos,* Nueva York, 1956.
—, «Ἰσονομία πολιτική», en *Isonomia, Studien zur Gleichheits-vorstellung im griechischen Denken, herausgegeben von J. Mau und E. G. Schmidt,* Berlín, 1964, 1-35.
C. J. DE VOGEL, *Greek Philosophy. A collection of texts, selected and supplied with some notes and explanations,* vol. I: *Thales to Plato,* Leiden, 1950.
—, «Une nouvelle interprétation du problème socratique», *Mnemosyne,* 1951, 30-9.
—, «The Present State of the Socratic Problem», *Phronesis,* 1955, 26-35.
J. VOGT, *Sklaverei und Humanität: Studien zur antiken Sklaverei und ihrer Erforschung,* Wiesbaden, 1965.
H. VOLKMANN, Reseña de Gigante, *Nomos Basileus,* en *Gnomon,* 1958, 474 y sig.
T. B. L. WEBSTER, *From Mycenae to Homer,* Londres, 1958.

F. WEHRLI, *Die Schule des Aristoteles: Texte und Kommentar* (Basilea), Heft X: «Hieronymos von Rhodos, Kritolaos, Rückblick, Register, addenda», 1959; Heft VII: «Herakleides Pontikos», 1953; Heft II: «Aristoxenos», 1945.

R. WEIL, «La place du Premier Alcibiade dans l'œuvre de Platon», *L'Information Littéraire,* 1964, 75-84.

P. WENDLAND, Reseña de H. Gomperz, *Sophistik und Rhetorik,* en *GGA,* 1913, 53-9.

U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Analecta Euripidea,* Berlín, 1875.

—, *Aristoteles und Athen,* 2 vols., Berlín, 1893.

—, *Platon,* 2 vols., Berlín, 1920.

—, «Lesefrüchte», *Hermes,* 1927, 276-98.

—, *Der Glaube der Hellenen,* 2 vols., Berlín, 1931-2.

S. WILCOX, «The Scope of Early Rhetorical Instruction», *HSCP,* 1942, 121-55.

A. D. WINSPEAR - T. SILVERBERG, *Who was Socrates?,* Nueva York (Cordon Co.), 1939.

L. WOODBURY, «The Date and Atheism of Diagoras of Melos», *Phoenix,* 1965, 178-211.

E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen,* 2. Teil, 1. Abteilung, *Sokrates und die Sokratiker: Plato und die alte Akademie,* 5.ª ed., Leipzig, 1922 (reimpr., 1963).

ZELLER-MONDOLFO, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* Florencia, 1932 y varias fechas más (la obra de Zeller fue trad. y ampliada por R. Mondolfo).

ZELLER-NESTLE: E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen,* 1. Teil, 1. Hälfte (7.ª ed., 1923), 2. Hälfte (6.ª ed., 1920), edit. por W. Nestle (Leipzig).

S. ZEPPI, «L'etica di Prodico», *Rivista critica di storia della filosofia,* 1956, 265-72.

—, «La posizione storica di Antiphon», *Rivista di storia della filosofia,* 1958, 357-71.

—, *Protagora e la filosofia del suo tempo,* Florencia, 1961.

K. ZIEGLER, «Xenarchos», en *RE,* 2. Reihe, XVIII. Halbb. (1967), 1422.

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS Y REFERENCIAS

AECIO:
I (7, 1), 233 n. 26; (7, 2), 77 n. 28.
V (1, 1), 243 n. 50.
AGUSTÍN, SAN:
C. D. (18, 41), 463, 465 n. 129.
[ALEJANDRO]:
In Metaph. (435, 1), 214; (554, 3), 211 n . 82; (554, 11 sigs.), 212 n. 84; (563, 21), 214.
Ad Ar., *Metaph.* (1043b23), 211; (1078a31), 464 n. 128.
In Top. (42, 13 sigs.), 210 n. 76; (181, 2), 220 n. 104.
AMIANO MARCELINO:
XVI (5, 8), 276 n. 41.
XXX (4), 285.
AMIPSIAS:
fr. (10 Kock), 226 n. 5.
ap. D.L., II (28), 345 n. 62.
AMONIO:
In Porph. Isag. (40, 6), 213 n. 86.
ANAXIMANDRO:
fr. (2), 140 n. 3.
ANDÓCIDES:
De myst. (85), 132; (94), 364 n. 7.
[ANDÓCIDES]:
IV (42), 370 n. 24.
«ANÓNIMO DE JÁMBLICO»:
en DK II (400, 3-4), 80 n. 34; (400 n.), 305; (400 sigs.), 304 n. 115; (401, 16), 80 n. 34; (401, 16-19), 273; (401, 16-23), 80 n. 36; (401, 23), 80 n. 35; (402, 12), 80 n. 36; (402, 29 sig.), 81; (403, 3), 82 n. 39; (403, 16-18), 88 n. 51; (404, 27 sigs.), 82 n. 39.
Anthologia Lyrica:
I (78 sigs.), 55 n. 47.
II (183, núm. 7), 294 n. 82.
ANTIFONTE (?) *actor trágico*:
fr. (4 Nauck), 285 n. 63.
ANTIFONTE, *orador*:
V (14), 286; VI (2), 286.
Tetr. Γ α (7), 469 n. 98.
ANTIFONTE, *sofista*:
fr. (1), 202 y n. 55, 203; (2), 281, 283; (4-8), 280 n. 53; (9), 284; (10), 203 n. 59, 226; (12), 229 n. 10, 278, 281, 286; (13), 284 n. 61; (14), 281; (15), 203 nn. 57, 58; (22-43), 56; (23-32), 402 n. 10; (23-36), 203 n. 57; (24a), 281; (44), 142 n. 7; (44 A), 107 n. 89, 125 n. 139, 128 n. 149, 142, 203 n. 59, 204 n. 62, 283; (44 B), 107 n. 89, 203 n. 59, 285; (45-7), 280 n. 54; (48), 280; (49), 280; (50), 281; (51), 281; (52), 280; (53), 281; (53a), 281; (54), 281; (55), 280; (57), 170 n. 11, 283; (58), 133 n. 163, 254, 255 n. 24, 281; (59), 254, 282; (60), 170, 281; (61), 282; (62), 247, 281; (63), 280; (64), 281; (65), 280; (77), 281.
ANTÍSTENES:
fr. (1-121 Caizzi), 296 n. 86; (14), 211 n. 81; (15), 211 n. 81; (19-28), 298; (22), 298; (24), 298; (29), 299; (30), 299; (33), 363 n. 3; (36-7), 300 n. 97; (38), 208 n. 71; (39A-E), 245 n. 53; (40A-D), 245 n. 53; (42), 299 n. 93; (43), 299; (44B), 210, 211; (45), 210 n. 76; (46), 210 n. 76; (49), 210 n. 74; (50A), 213 n. 86; (50C), 213 n. 86; (51-62), 300 n. 96; (68), 298; (69), 298; (70), 298; (71), 298; (80), 298; (86), 298; (101), 298; (108A-F), 298; (110), 298; (113), 298; (122-44), 296 n. 86; (138A-F), 297; (139), 297; (145-95), 296 n. 86; (160), 299 n. 95.
ARISTIPO:
fr. (1-8 Mannebach), 463 n. 125; (9A, B, D, E),

466; (22A, B), 469 n. 137; (30-4), 466; (32C), 466; (37B), 463 n. 124; (45), 465 n. 130, 467; (54A, B), 467; (56), 467; (57A-G), 467; (67), 465; (72-83), 465; (121), 466 n. 131; (125), 466 n. 131; (126A-C), 466 n. 131; (132), 466 n. 131; (143), 469; (145), 466; (154A), 464 n. 128; (155), 466 n. 131; (156), 466, 469; (157), 466; (161), 466; (163), 466 n. 131; (181-3), 466; (193), 466 n. 131; (193 sigs.), 466; (201), 466 n. 131; (207-9), 466; (208), 466; (209), 467; (210), 467 n. 133; (211-18), 468 n. 134; (211A), 468; (211A, B), 467 n. 133, 468 n. 134; (212), 467 n. 133; 468 n. 134; (213A), 468 *bis*; (213A-C), 467 n. 133; (217), 467 n. 133, 468; (218), 468; (227), 469; (231), 465 n. 129.

Aristocles:
ap. Eus., *P.E.* (XV, 2), 471 n. 142.

Aristófanes:
Aves (684 sigs.), 235; (692), 239 n. 40, 268 n. 26, 270; (753 sigs.), 111; (757 sigs.), 120 n. 124; (826), 191; (988), 226 n. 5; (1071 sigs.), 234 n. 28; (1071 sigs.), 234; (1282), 345 n. 62; (1296), 349 n. 70; (1553), 345 n. 62; (1554), 372 n. 26; (1564), 349 n. 70.
Avispas (174), 423; (380), 226 n. 5.
Caballeros (1085), 226 n. 5; (1111), 94 n. 62.
Eccl. [=*Asamblea*] (330), 242 n. 49.
Nubes (2), 191; (64), 368 n. 19; (94), 444; (98), 49 n. 28; (103), 349 n. 70, 372 n. 26; (104), 349 n. 70; (112 sigs.), 183 n. 18, 354; (112-3 sigs.), 348; (137), 422 n. 51; (140-3), 357; (143-149), 348; (145 sig.), 357; (175), 357 n. 90; (198 sigs.), 349 n. 70; (234), 352 n. 80, 356 n. 88; (248), 65 n. 4; (258), 357; (260), 348, 354; (266), 346 n. 63; (317 sig.), 349; (320 sig.), 354; (331), 44; (331 sigs.), 354 *bis*; (345 sig.), 256 n. 88; (360), 44, 239 n. 40, 270; (361), 268 n. 26; (362 sig.), 356; (363), 372 n. 26; (376 sigs.), 107; (385 sigs.), 356 n. 88; (412 sigs.), 349 n. 70; (412-19), 354; (432), 49 n. 28; (435), 354; (436), 349, 354; (449), 423; (504), 349 n. 70; (520-6), 359; (658), 350; (670 sigs.), 220 n. 101; (695), 350; (740 sig.), 204; (740 sigs.), 350; (762), 350; (837), 345 n. 62; (842), 356; (874 sig.), 354; (1039 sig.), 120; (1060 sigs.), 120; (1075), 107 y n. 90; (1079), 227; (1080), 120 n. 126; (1111), 44, 351; (1148 sigs.), 354; (1173), 354 n. 83; (1283), 120 n. 126, 226 n. 5; (1286 sigs.), 352, 356 n. 88; (1309), 44; (1400), 120, 352 y n. 81; (1405), 120; (1420), 120 n. 124; (1421 sigs.), 352; (1427 sigs.), 111; (1430), 120 n. 126; (1454 sigs.), 354; (1482-1507), 360; (1485), 358 n. 92.
Plut. (1151), 164 n. 36.
Ranas (366), 242 n. 49; (761 sig.), 38 n. 2; (892), 230 n. 13; (949), 161; (1009 sig.), 41 n. 8; (1053-5), 41 n. 8; (1181), 205 n. 64; (1475), 167 n. 4; (1491), 345 n. 62.
Tesm. (450 sig.), 230.

Aristóteles:
Anal. Post. 2 (cap. 10), 212; (cap. 19), 430 n. 68; (71a8), 405 n. 18; (71a21), 405 n. 18; (81b2), 405 n. 18; (100b3), 407 n. 20.
Anal. Pr. (25b33), 430 n. 69.
Ath. pol. [=*Const. aten.*] (21-6), 140; (27, 4), 45 n. 18; (32), 285; (39), 365 n. 10; (57, 4), 258 n. 8; (60, 5), 370 n. 24.
De anima (405a19), 275 n. 39; (405b5), 293, 402 n. 10; (432b21), 212.
De caelo (291b13), 212.
De insomn. (462a13), 370 n. 22.
De interpr. (*init.*), 207 n. 70; (16a19), 207 n. 70; (16a27), 207 n. 70; (16a28), 207 n. 70; (16b6), 219; (20b1-2), 219.
De part. an. (642a28), 397.
E.E. (1216b2 sig.), 428; (1216b4), 403 n. 13; (1230a6), 429 n. 66; (1230a7), 428 n. 61; (1234b22 sig.), 153 n. 4; (1235a35-b2), 343 n. 58; (1235a39), 333; (1241a32 sig.), 153 n. 4; (1246b27), 432 n. 74; (1246b33), 428 n. 61.
E.N. (1094b25), 62 n. 62; (1096a11 sig.), 342 n. 56; (1096a16), 343; (1098a26 sig.), 62 n. 62; (1102a23), 62 n. 62; (1103a24), 76; (1103b26), 428; (1103b27), 63; (1204a3), 62 n. 62; (1113a6), 444 n. 99; (1113b16), 436 n. 82; (1114a11), 436 n. 82; (1116b4), 428 n. 61, 429 n. 66; (1127b2 sig.), 423 n. 53; (1134b18 sigs.), 128 n. 150; (1134b32), 142 n. 6; (1139b18 sigs.), 430 n. 68; (1140b30 sigs.), 430 n. 68; (1141a10), 361 n. 2; (1144b18), 429 y n. 64; (1144b19), 428 n. 61; (1144b28), 428 n. 61; (1144b29), 429 n. 64; (1145b25), 430; (1145b27), 253; (1147b14), 431; (1155a18), 152 n. 3; (1155a22 sigs.), 153 n. 4; (1164a30), 47 n. 23; (1167a22), 153 n. 4; (1167a22 sigs.), 153 n. 4; (1177b27), 451; (1178a7), 451; (1179b1), 405 n. 17.
G.C. (323b11), 476 n. 155.
Metaph. (Γ 4), 216 n. 95; (987a20), 417 n. 1; (987b1 sigs.), 398; (987b20), 474 n. 149;

(992a32), 344; (996a29), 464; (1006b20), 210 n. 79; (1007b18), 184; (1007b20), 184 n. 20; (1009a6), 184; (1009b15 sigs.), 173 n. 17; (1010a10), 200; (1024b17 sigs.), 191 n. 36, 209 n. 73; (1024b32), 184 n. 19; (1025a6), 274 n. 36; (1026b14), 193; (1032a32-1032b14), 428-429 n. 63; (1043a14 sigs.), 212; (1043b23), 211, 213 n. 85; (1043b23 sigs.), 213 n. 85; (1043b29), 211 n. 83; (1045b9 sigs.), 215; (1046b29), 471 n. 143; (1047a4-7), 187 n. 28; (1053a31), 185; (1062b13), 173; (1078a31), 172 n. 14; (1078a33), 464 n. 127; (1078b17), 398; (1078b24), 410 n. 28; (1078b27), 404; (1091a7), 211 n. 82; (1091b13), 474.

Phys. (185a14), 284 n. 61; (185b25), 215 n. 91; (191a23-33), 200 n. 50; (193a9), 203 n. 58; (209b13), 344 n. 59; (219b2), 284 n. 60; (220b14), 284 n. 60; (220b32), 284 n. 60; (221b22), 284 n. 60; (223a21), 284 n. 60.

Poet. (1407b7), 219 n. 100; (1447b9), 319; (1456b15), 218.

Pol. (1253b20), 163; (1260a25), 249; (1260a27), 188-189 n. 35; (1262a32 sigs.), 378 n. 41; (1266a39 sigs.), 155; (1267b9), 155 n. 7; (1267b15), 155 n. 7; (1267b37 sigs.), 143 n. 10; (1269a20), 66; (1275b7), 66 n. 7; (1280b10), 143; (1280b11), 303 n. 112; (1284a15), 299; (1305b26), 291; (1327b29), 164 n. 35.

Rhet. (1, 10), 129; (1, 13-14), 129; (1, 15), 130; (3, 14), 287 n. 66; (1368b7), 124, 128; (1368b7 sigs.), 129 n. 152; (1373b4), 129; (1373b4 sigs.), 129 n. 152; (1373b6), 124; (1374a18), 129 y n. 152; (1374a26 sigs.), 134; (1375a32), 124; (1377a8 sigs.), 116 n. 114; (1393b3), 133 n. 162; (1393b4), 308 n. 122, 392 n. 69, 407 y n. 20; (1393b4 sigs.), 343 n. 58; (1397a11), 302 n. 109; (1398b10), 302 n. 109; (1398b31), 341 n. 54; (1400b19), 104 n. 84, 109 n. 95, 288 n. 70; (1402a17), 180 n. 9; (1402a23 sigs.), 183; (1405b24), 48 n. 27; (1406a1), 302 n. 109; (1406a8), 302 n. 109; (1406a18 sigs.), 302 n. 109; (1406a23), 303 n. 110; (1406b11), 302 y n. 109; (1407a10), 301 n. 101; (1411a24), 297 n. 89; (1413a7), 288 n. 70; (1415b12), 269; (1415b15), 52 n. 35; (1416b26), 291; (1417a18), 319-320 n. 16; (1458a9), 219 n. 100.

Soph. el. [=*Ref. sof.*] (165a21), 47 n. 23; (166b12), 219 n. 100; (166b28 sigs.), 216; (173a7), 67; (173b19), 220 n. 101; (173b28), 219 n. 100; (183b6-8), 421; (183b31), 286; (183b36), 192; (183b36 sig.), 47 n. 23.

Top. (81b5), 405 n. 18; (104b20), 184 n. 19; (105a13), 405; (108b10), 405 n. 18; (112b22), 220 n. 104; (156a4), 405 n. 18.

[*Magna Moralia*] (1182a20), 427 n. 60; (1187a), 436; (1817a7), 436.

fr. (1 Rose), 446 n. 103; (5), 40 n. 5; (72), 319 n. 16; (91), 156 n. 14.

[Aristóteles]:

De mundo (395b23), 241 n. 46.

MJG (979a11-980b21), 194 n. 39; (979b36), 197; (980a9), 198 n. 46; (980a9 sigs.), 198; (980a10), 296 n. 88; (980a12), 198 n. 46; (980b1), 198; (980b9 sigs.), 198.

Aristóxeno:

fr. (51 Wehrli), 362 n. 2; (52), 373 n. 28; (54), 373 n. 28; (54a, b), 369 n. 19; (57 sig.), 373 n. 28; (59), 373 n. 28; (65), 373 n. 28; (67), 373 n. 28; (127a), 234 n. 27.

Arquitas:

fr. (3), 81 n. 38.

Ateneo:

(200b), 41 n. 11; (216b), 297 n. 89; (216d), 329 n. 31; (218c), 258 n. 7, 345 n. 63; (220d), 296 n. 88; (504b), 320 n. 17; (505c), 319 n. 16; (505d), 264 n. 15; (551e), 242 n. 49; (556b), 369 n. 19; (565 sig.), 370 n. 24; (592c), 303; (608 sig.), 276 n. 42.

Cicerón:

Ac. pr. I (4, 15), 398-399. II (42, 129), 472; (46, 142), 468.

Brut. (8, 30-1), 399; (12, 46), 181 n. 9; (85, 292), 421 n. 49.

De div. I (3, 5), 243 n. 50; (54, 123), 362 n. 3.

De fat. (4, 10), 380 n. 44 *bis.*

De inv. I (31, 51), 405 n. 18.
II (2, 6), 62 y n. 59.

N.D. I (1, 2), 232 nn. 19, 21; (12, 29), 232 n. 19; (13, 32), 245 n. 53; (15, 38), 236, 237, 238; (23, 63), 232 nn. 19, 21, 22; (37, 118), 236, 238; (42, 117), 225, 232 n. 21; (42, 117 sig.), 233 n. 26; (42, 118), 233 n. 26.

De or. II (86, 351-4), 276 n. 41.
III (32, 126-8), 56.

Tusc. I (48, 116), 302 n. 109, 303 n. 111.
IV (37, 80), 380 n. 44.
V (4, 10), 398.

CLEMENTE DE ALEJANDRÍA:
Protr. VI (71, 1), 245 n. 53; 24 (1, 18. 75 St.), 233 n. 26.
Strom. II (403, 14), 294 n. 83; V, 14 (108, 4), 245 n. 53; VI, 15 (2, 434), 275 n. 39, 276 n. 42.
CRITIAS:
fr. (1) 293; (2), 292; (6-8), 293; (9), 252; (10), 294 n. 81; (15), 294; (16, 9), 230 n. 15; (18), 294; (19), 294; (21), 295; (22), 77 n. 29 *bis*, 295; (23), 295; (25), 77 y n. 28; (25, 1-8), 90; (25, 2), 88 n. 49; (25, 9 sigs.), 240; (25, 9-11), 77; (31), 293; (32-7), 293; (39), 293; (40), 202, 293; (44), 293; (45), 293 n. 80; (52), 293 n. 80.

DEMÓCRITO:
fr. (9), 65 n. 6; (20a), 204-205 n. 64; (26), 206 n. 67; (33), 252 n. 13; (117), 19 n. 5, 201; (154), 352 n. 81; (156), 187 n. 31; (181), 77, 181 n. 10; (242), 252; (245), 144 n. 11; (247), 164 n. 36; (250), 153; (255), 81 n. 38; (275-7), 279-280 n. 51; (278), 72 n. 20, 107.
DEMÓSTENES:
Aristocr. (61), 124 n. 136, 128 n. 148; (65), 86; (70), 86, 124 n. 136, 128 n. 148; (76), 258 n. 8; (213), 213 n. 89.
Cor. (275), 124; (276), 43.
Meid. (46-8), 159 n. 22.
Neaer. (122), 373 n. 30.
Phil. III (3), 159 n. 22.
[DEMÓSTENES]:
Aristog. (11), 90 n. 56; (15), 90 n. 58; (15 sigs.), 84; (16), 75 n. 43, 84; (16-17), 144 n. 11.
Theocrin. (67), 292 n. 76.
DIODORO:
I (8, 1), 88 n. 49, 90 n. 58; (8, 1-7), 89.
XII (10), 259 n. 9; (10, 4), 259 n. 9; (39), 41 n. 11; (39, 2), 226 n. 5; (53), 181 n. 11; (53, 1-2), 50 n. 31 *bis;* (53, 2), 48 n. 27, 54 n. 45.
XIII (26, 3), 70-71 n. 15, 91.
XV (48), 27 n. 2; (76), 296, 463.
«*ap.* Clem., I, 365, II, 66 D.»: 285.
DIÓGENES DE ENOANDA:
fr. (12 c. 2. I, p. 19 William), 232 n. 19.
DIÓGENES LAERCIO:
I (12), 39; (24), 275 n. 39.
II (18), 345 n. 62; (23), 362 n. 3, 387 n. 58; (27), 349 n. 70; (28), 345 nn. 61, 62; (30), 476; (31), 296 n. 87; (36), 359 n. 94, 463 n. 123; (40), 361 n. 1, 365 n. 11; (41), 367 n. 16; (43), 369 n. 21; (64), 301, 471; (65 sig.), 463 n. 125; (72), 463 n. 125; (82), 465 n. 130; (83), 463 y n. 125; (83-5), 465; (92), 467 n. 133; (105), 380 n. 44, 462 n. 119; (106), 471 y n. 140; (107), 476; (108), 471 y n. 142 *bis;* (122), 330 n. 33.
III (6), 340 n. 51, 471 n. 140; (18), 320 n. 17; (35), 184 n. 19; (37), 259-260 n. 10; (57), 259-260 n. 10.
V (42), 67 n. 8.
VI (1), 296 y nn. 87, 88, 301; (3), 209; (8), 211 n. 80; (10), 157 n. 16; (11), 123 n. 133; (13), 297; (16), 300 n. 97; (17), 208 n. 71; (40), 408 n. 24.
VII (40), 170 n. 12.
VIII (56), 303, 402 n. 10; (59), 54 n. 45; (63), 52 n. 37; (66), 52 n. 37.
IX (18), 52 n. 37; (24), 231; (34), 257-258 n. 3; (39), 299 n. 95; (46), 249; (50), 257 n. 1, 259 n. 9; (51), 60 n. 56, 183 n. 18; (52), 53 n. 41, 232 n. 22, 258 n. 6; (53), 184 n. 19; (53 sig.), 218 n. 97; (54), 232 n. 22, 258 n. 4; (55), 72 n. 20, 183 n. 18, 204-205 n. 64, 258 n. 4, 259, 308 n. 120; (56), 257 n. 2.
DIÓN CRISÓSTOMO:
Or. (XIII), 299 n. 93.
DIÓN DE HALICARNASO:
Comp. verb. (12), 266 n. 23.
Dissoì lógoi [= *Razonamientos dobles*]:
(1), 305; (6), 306, 308 n. 120; (7), 308, 392-393 n. 69; (8), 308; (9), 276 n. 41.
DITTENBERGER, *Syllogē:*
(704), 88 n. 49, 92.

«ECLESIÁSTICO»
(38), 392.
ELIANO:
H.A. VI (10), 276 n. 41.
V.H. XII (32), 52.
ELIO ARISTIDES:
II (68 Dindorf), 136 n. 169; (70), 137.
EMPÉDOCLES:
fr. (22, 5), 152 n. 3; (35, 16 sig.), 121 n. 128; (59), 121 n. 128; (95), 65 n. 6; (105, 3), 294; (134), 245; (135), 129, 131.
EPIFANIO:
Haer. (3, 21), 238 n. 38.
ESCOLIOS:
Σ El. Aristid. (III, 408. 19 Dindorf), 136.

Σ Ar., *Rhet.* (1373b), 162 n. 33.
Σ Juv., VII (203), 286 n. 65.
Σ Pínd., *Nem.* (IX 35), 136.
Σ Plat., *Phaedr.* (= Hermias, p. 283 Couvreur), 220 n. 104.

ESQUILO:
Ag. (160), 230 n. 16; (385 sig.), 60 n. 55; (1084), 161 n. 30; (1563 sig.), 119 n. 121.
Coéf. (10), 191; (144), 119 n. 121; (306-14), 119 n. 121.
Eum. (269-72), 126 n. 144; (275), 126 n. 144.
Pers. (496-8), 235 n. 29.
Prom. (39), 43 n. 13; (59), 43 n. 13; (62), 43 n. 14; (129), 198 n. 46; (442-68), 87; (444), 88 n. 50; (450), 88 n. 49; (478-506), 87.
Siet. (269), 65 n. 4; (382), 38 n. 2.
Supl. (228-31), 150 n. 23; (707), 126 n. 144; (770), 38 n. 2; (1039 sig.), 59.
fr. (314), 41 n. 9; (373), 43 n. 13; (390), 39 n. 3.

ESQUINES, *orador*:
In Tim. (173), 45 n. 17, 366.

ESQUINES, *socrático*:
fr. (10*c* Dittmar), 377 n. 39; (34), 41 n. 11; (40, 44), 319 n. 13.

ESTESÍMBROTO:
ap. Plut., *V. Pericl.* (8), 74 n. 23.

ESTOBEO:
II (33, 15), 279 n. 49.
III (38, 32), 277 n. 45; (42, 10), 277 n. 45.
V (82), 167 n. 4.

ESTRABÓN:
VIII (7, 2), 27 n. 2.
IX (2, 7), 362-363 n. 3.

EUDOXO:
ap. Estéf. Biz. (*s.v.* Ἄβδηρα), 183 n. 18.

ÉUPOLIS:
fr. (146*b* Kock), 56.
ap. D.L. (IX, 50), 257 n. 1.
(en Kock 1, pág. 251), 345 n. 62, 358 n. 92.

EURÍPIDES:
Alc. (192 sigs.), 160; (210 sig.), 161; (512), 191; (769 sig.), 160; (773), 345 n. 62.
Andr. (89), 161; (173-6), 28, 124-125 n. 138; (638), 157 n. 16.
Bac. (200), 39 n. 3; (202), 184 n. 21, 259 n. 10; (274 sigs.), 238; (395), 39 n. 3; (895 sig.), 119; (1027), 161 n. 28.
El. (367 sigs.), 157; (737), 241 n. 48; (743 sig.), 240 n. 45, 241 n. 48.
Fen. (392), 161 n. 29; (499 sigs.), 167; (509 sig.), 111 n. 103; (531 sigs.), 154; (541 sigs.), 155 n. 6; (555), 155; (599), 133 n. 164.
Héc. (291 sig.), 159 n. 22; (799 sigs.), 34.
Hel. (730), 161; (744 sigs.), 243 n. 50; (757), 243 n. 50; (1014), 443 n. 95; (1014 sigs.), 451; (1151 sigs.), 133; (1639), 161.
Her. (727 sig.), 119 n. 121; (1341 sigs.), 227.
Heraclid. (993), 41.
Hipól. (88 sigs.), 161; (98), 86; (358), 254 n. 20; (380 sigs.), 253 n. 16; (915 sigs.), 30; (921), 41; (986), 133 n. 161; (1249 sigs.), 161.
I.A. (749), 39; (1400), 159.
I.T. (1238), 38 n. 2; (1471), 65 n. 4.
Ión (440 sigs.), 126; (442), 85; (566), 161 n. 28; (642), 119; (674), 161 n. 29; (725-34), 161 n. 28; (730 sigs.), 161; (854), 161.
Med. (54), 161 n. 28; (230), 443 n. 95; (546), 132 n. 160; (1078 sigs.), 253.
Or. (418), 230; (485), 156 n. 9; (491), 132 n. 160.
Res. (924), 41 n. 9.
Supl. (19), 126 n. 142, 127 n. 145, 128 n. 148, 132; (195), 132 n. 160; (201 sig.), 30; (201-13), 88; (244 sig.), 72; (404), 154; (420), 392; (427 sig.), 53, 132 n. 160; (429 sigs.), 34, 78, 132; (526), 127 n. 145; (526 sig.), 127 n. 145; (533), 443 n. 95; (913-15), 76 n. 26.
Tro. (884), 230 n. 13; (886), 230 n. 13; (914-65), 192-193 n. 38; (948), 227; (987), 227; (989 sig.), 207 n. 69.
fr. (19), 28, 167 n. 4; (22), 157 n. 15; (48), 160; (49), 160; (50), 160; (51), 160; (52), 157, 161, 165 n. 41; (53), 158; (57), 160 n. 26; (70), 230 n. 16; (86), 160; (93), 159 n. 25; (95), 157 n. 15; (141), 157 n. 16; (168), 157 n. 16; (189), 132 n. 160, 305 n. 118; (232), 157 n. 15; (235), 157 n. 15; (245), 160; (248), 157 n. 15; (254), 228 n. 7; (286), 227; (292, 7), 227; (313), 161 n. 29, 231; (326), 157 n. 15; (336), 157; (336, 2), 161; (346), 124 n. 137; (372), 38 n. 2; (377), 157 n. 16; (433), 107 n. 90, 119 n. 123; (480), 230 y n. 14; (495), 41 sigs., 161 n. 31; (511), 161; (529), 160; (591, 4), 230 n. 15; (593), 294 n. 83; (609), 247; (831), 161; (839, 9 sigs.), 443 n. 95; (840), 254; (841), 254; (877), 230 n. 13, 231; (902), 164; (910), 140 n. 3, 231; (912), 230 n. 16; (913), 231; (920), 119, 254 n. 17; (941), 230 n. 13 *bis*, n. 14, 231; (973), 243 n. 50 *bis*; (976), 161 n. 31; (1047), 164 n. 36.

EUSEBIO:
Chron. (Ol. 84), 257 n. 2.

P.E. XIII (13, 35), 245 n. 53.
XIV (3, 7), 232 n. 22; (17), 472; (18), 463 n. 125, 466 n. 131; (19), 468 n. 135.
XV (2), 471 n. 142.

FAVORINO:
ap. D.L., II (40), 365 n. 11.
FERÉCIDES:
fr. (3), 152 n. 3.
FILEMÓN:
fr. (95 Kock), 162-163.
Meineke, *C.G.F.* IV (54), 90 n. 57.
FILODEMO:
De piet. (7), 245 n. 53; (9, 7), 235.
FILÓPONO:
Phys. (49, 17), 215 n. 91.
FILÓSTRATO:
Ep. (73), 292 n. 75.
V.S. I (1), 266 n. 23; (9, 4), 264-265; (9, 5), 52 n. 36, 54 n. 42; (10, 1), 257 n. 3 *bis;* (10, 2), 232 n. 19; (10, 3), 258 n. 4; (10, 4), 258 n. 6; (11, 1), 55 n. 49; (16), 292 n. 77 *bis.*
FRÍNICO:
fr. (9 Kock), 226 n. 5.

GALENO:
De virt. phys. III (195), 270 n. 29.
Gloss. Hipp., proem. (V), 203 n. 60.
GELIO:
VI (10), 470-471.
VII (21), 67 n. 8.
XIV (3), 331 n. 35.
XV (20), 270 n. 28.
Gnomologium Vindobonense:
(50, p. 14 Wachsm.), 243 n. 50, 285 n. 63.
GORGIAS:
Helena (passim), 59; *(init.),* 195; (6), 106, 110 n. 98; (8), 54, 182; (11), 267; (13), 27 n. 3, 60, 201; (14), 170.
Palamedes
fr. (3), 194 n. 39; (5), 264 n. 16; (5*a*-6), 264; (5*a*-9), 52 n. 36; (5*b*), 54 n. 42, 164; (6), 54 n. 45, 65 n. 3, 265; (6, 6), 197; (7-8*a*), 197; (8), 53 n. 40; (8*a*), 153; (10), 264; (11), 192, 264; (11, 9), 182 n. 15; (11*a*), 182, 192, 264; (11*a*, 35), 273 n. 24; (12), 194; (13), 266 n. 23; (15), 265; (16), 265; (23), 182 n. 15, 198 n. 46, 265; (26), 199 n. 48.

HERACLIDES PÓNTICO:
fr. (46 Wehrli), 27 n. 2; (150), 259 n. 9.
HERÁCLITO:
fr. (2), 186; (61), 168 n. 6; (112), 249; (114), 64.
HERMIAS:
(pág. 283, Couvreur), 220 n. 104.
HERMÓGENES:
De ideis (B 401, 25 Rabe), 293.
HERÓDICO:
ap. Aten. (216b), 297 n. 89.
HERÓDOTO:
I (29, 1), 40 nn. 5 y 6; (36, 1), 191; (65), 85 n. 45, 140; (94, 3), 409; (141, 1), 190; (168), 257 n. 1.
II (49, 1), 40 nn. 5, 6; (64), 111.
III (38), 28 n. 5, 137; (38, 3), 191; (80-2), 151 n. 1; (106, 2), 248; (130, 5), 192; (131, 2), 48 n. 27.
IV (8, 2), 65 n. 6; (39, 1), 65 n. 6; (59, 1), 235 n. 29; (59, 2), 66 n. 7; (95, 2), 40 nn. 5, 6.
VI (43, 4), 192.
VII (104), 78; (142), 389 n. 63.
VIII (57), 46; (16, 2), 191.
HESÍODO:
Erga [= *Trabajos y Días*] (259), 90 n. 56; (276), 64; (287-92), 271 n. 30; (289), 250; (649), 39 n. 3; (758), 199 n. 48.
fr. (153 Rzach), 39.
HESIQUIO:
ap. Σ Plat. (*Rep.* 600c), 258 n. 4.
HIPIAS:
fr. (2), 275 n. 40; (3), 275 n. 40; (4), 276 n. 42; (6), 165, 275 n. 39, 276 n. 42; (9), 275 n. 40; (11), 275 n. 40; (12), 275 n. 40; (13), 275 n. 40; (14), 275 n. 40; (16), 277 n. 45; (17), 277 n. 45; (21), 276 n. 43.
HIPOCRÁTICOS, ESCRITOS:
De aere aqu. loc. (passim), 67; 12 sigs. (II, 52 L.), 164 n. 35; 16 (XI, 64 L.), 78 n. 30.
De arte (passim), 217; 2 (VI, 4 L.), 191, 204.
Epidem. 3, 12 (III, 92 L.), 409.
Ley (3), 168 y n. 12, 252.
Med. off. (XVIII B, 656 K.), 202 n. 54.
Morb. sacr. 17 (VI, 392 L.), 65 n. 6.
Nat. hom. (5), 204 n. 62.
Vict. I, 4 (VI, 476 L.), 65 n. 6; II (VI, 486 L.), 126 n. 141.
V.M. [= *M.A.*] 3 (I, 574-8 L.), 71, 88 n. 49, 90, 169 n. 10, 171; 8 (I, 586 L.), 171; 14 (I, 600 L.), 70 n. 13; 20 (I, 620 L.), 42, 171.

Homero:
Il. II (426), 238.
IX (443), 180 n. 8.
XI (636), 299.
XV (412), 38 n. 2.
XX (411), 248.
XXI, 263.
XXIII (276), 248; (374), 248.
Od. XVII (322 sig.), 159 n. 25.
XXIII (222), 228 n. 7.
Horacio:
Od. IV (4, 33), 246 n. 2.

Isócrates:
Antíd. (9), 46 n. 21; (155 sig.), 47 n. 22; (166), 48 n. 27; (235), 40 n. 5, 45 n. 18; (249), 59; (254), 88 n. 49; (268), 42, 47 n. 22; (268-9), 195.
Areop. (21), 154 n. 6; (23), 308 n. 122; (31-2), 81 n. 38.
Busiris (4), 318, 332 n. 38; (25), 88 n. 49.
Callim. (23), 365 n. 10.
Helena (1), 249 n. 8; (2), 9.
Nicocl. (44), 249 n. 8.
Panath. (169), 86.
Paneg. (1 sigs.), 52-53 n. 38; (28), 88 n. 49, 236 n. 32; (28 sigs.), 91; (32), 91; (39), 89 n. 52; (42), 88 n. 51; (45), 52-53 n. 38.
Soph. (19), 54 n. 45.

Jenófanes:
fr. (18), 71 y n. 19; (23), 244; (34), 232.
Jenofonte:
Anáb. II (6, 16 sigs.), 183.
III (1), 323; (1, 4), 334; (1, 5), 321.
Apol. (4), 385 n. 52; (5), 325-326 n. 24, 385 n. 55; (10), 365 n. 11; (12-13), 385 n. 55; (14), 325-326 n. 24, 387 n. 58; (18), 325-326 n. 24; (20), 357 n. 89; (23), 367 n. 15; (34), 321.
Cineg. [= *De la caza*] (13), 48.
Cirop. III (1, 14), 42; (1, 38 sigs.), 42.
Ec. (1, 7-8), 191; (2, 4), 323; (4, 2-3), 133 n. 162, 390 n. 65; (5), 323; (6, 9), 323; (6, 13), 323; (11, 3), 323, 357; (17, 15), 324; (18, 10), 324 n. 22.
Hel. I (7, 12-15), 363 n. 5.
II (3, 39), 364 n. 7; (4, 43), 365 n. 10.
Hier. (2, 2), 248; (6, 16), 248.
Mem. I (1, 1), 365 n. 11; (1, 2 sigs.), 385 n. 55; (1, 4), 327 n. 25; (1, 6-9), 457 n. 115; (1, 9), 450, 457 n. 115; (1, 11), 42; (1, 11 sigs.), 400; (1, 12-15), 400 n. 3; (1, 16), 403 n. 13, 409, 416 n. 38, 420 n. 46; (1, 18), 363 n. 5; (1-2), 332; (2), 365, 366 n. 12; (2, 1), 345 n. 61; (2, 3), 420; (2, 4), 349 n. 70; (2, 6), 50; (2, 9), 133 n. 162, 308 n. 122, 343 n. 58, 392 n. 69; (2, 12 sigs.), 291, 334 n. 43; (2, 18), 420; (2, 24), 292 n. 77; (2, 29-30), 373 n. 29; (2, 31), 180 n. 6; (2, 36), 423; (2, 37), 325 n. 23, 419; (2, 46), 39 n. 3; (2, 49), 357 n. 89; (2, 53), 333; (2, 54), 343 n. 58; (3, 1), 331; (3, 2), 437 n. 84, 469; (3, 8), 331 n. 36 *bis*; (3, 13), 377 n. 38; (4, 1), 420; (4, 2), 331 n. 36; (4, 4 sigs.), 419; (4, 5), 450; (4, 8), 449; (4, 10), 229; (4, 13), 74 n. 23; (4, 17), 449; (4, 18), 450; (5), 432 n. 71; (6), 285 *bis*; (6, 2), 372 n. 26; (6, 3), 228-229 n. 9; (6, 5), 50; (6, 10), 228 n. 9; (6, 13), 46; (6, 14), 331 n. 36, 357 n. 90; (6, 15), 363 n. 6; (7, 1), 79; (16, 13), 50.
II (1), 432 n. 71, 464; (1, 21), 72 n. 20; (1, 21-34), 272 n. 31; (2, 7), 368; (4, 1), 331 n. 36 *bis*; (5, 1), 331 n. 36; (7, 3 sigs.), 390-391 n. 65; (7, 6), 323 n. 21.
III (3, 11), 180; (6), 391; (7, 6), 392 n. 68; (8, 1-7), 439 n. 88; (8, 4 sigs.), 331; (8, 4-6), 371; (8, 5), 438 n. 86; (8, 7), 168 n. 7; (9, 1-3), 433; (9, 4), 439; (9, 5), 431, 432 n. 72; (9, 6), 421, 446 n. 103; (9, 9), 420 n. 46, 421; (9, 10), 393; (10), 323 n. 21, 421; (10, 9 sigs.), 331; (14, 1), 357 n. 90.
IV (1,1), 328 n. 27; (1, 5), 410-411 n. 28, 418 n. 42; (2, 1), 41; (2, 3-5), 391 n. 66; (2, 19 sig.), 334; (2, 24), 446 n. 103; (2, 32), 438 n. 87; (2, 40), 420; (3, 2), 331 n. 36 *bis*; (3, 3 sigs.), 419; (3, 10), 450; (3, 12), 385 n. 55; (3, 13), 449; (3, 14), 74 n. 23; (3, 16), 225 n. 2; (4, 2), 363 n. 5; (4, 3), 364 n. 7; (4, 6), 369 n. 20; (4, 8), 167; (4, 9), 423; (4, 12), 142; (4, 12-13), 117; (4, 12 sigs.), 79 n. 31; (4, 14 sigs.), 124; (4, 16), 152; (4, 21), 125 n. 139; (5), 432 n. 71; (5, 6), 432; (5, 11), 410-411 n. 28, 417 n. 41, 432; (5, 11-12), 204 n. 62; (5, 12), 418; (6), 421; (6, 1), 180, 420 n. 46, 414 n. 35; (6, 6), 79 n. 31, 431; (6, 7), 431 n. 70; (6, 8), 168 n. 7; (6, 8-9), 439 n. 88; (6, 9), 331, 371; (6, 12), 393; (6, 13), 412 n. 30; (6, 13 sigs.), 441 n. 91; (7, 1-5), 400; (7, 5), 400 n. 3; (7, 6), 345-346 n. 63, 400 n. 3; (8), 331; (8, 1), 318, 385 n. 55; (8, 2), 367 n. 17; (8, 5), 385 n. 52; (8, 6), 440.

Rep. lac. (2, 4), 66 n. 7; (2, 13-14), 374 n. 31; (8, 5), 140.
Symp. [= *Banqu.*] (1, 1), 328 n. 27; (1, 2), 329 n. 31; (1, 5), 327 n. 26, 330; (2, 10), 368; (2, 17), 330; (2, 18), 369; (2, 24 sig.), 330; (3, 5), 300; (3, 10), 422; (4, 6), 300; (4, 15), 375 n. 35; (4, 38), 298; (4, 39), 298; (4, 43), 154-155 n. 6; (4, 56 sigs.), 330; (4, 62), 184 n. 19, 275 n. 38, 276 n. 41, 296; (5), 172, 370; (5, 4 sigs.), 330; (5, 5), 370 n. 22; (6, 6), 345-346 n. 63, 357; (8, 2), 375 n. 35, 376; (8, 4), 378; (8, 5), 385 n. 53; (8, 15), 331; (8, 18), 331; (8, 23), 378.

[JENOFONTE]:
Const. aten. (1, 10), 159; (35 sigs.), 291.

JUVENAL:
VII (204), 286 n. 65.

LACTANTIO:
De ira Dei (11, 14), 245 n. 53.
Div. inst. I (5, 18-19), 245 n. 53.

LISIAS:
Or. (2), 82; (2, 18-19), 83; (2, 19), 117 n. 118; (6, 10), 127; (12, 52), 364 n. 7; (21, 19), 254 n. 18; (25, 8), 69 n. 12; (31, 6), 164 n. 36.
ap. Aten. (XII, 551e), 242 n. 49.

[LISIAS]:
Andóc. (17), 234.

LUCIANO:
Peregrinus (13), 45 n. 17.
Somn. (9), 361-362 n. 2; (12), 230 n. 14.
Zeus trag. (41), 230 n. 14.

MARCELO:
V. Thuc. (36), 221.

MELISO:
fr. (8, 3), 200-201 n. 51.

MINUCIO FÉLIX:
Octavius (19, 7), 245 n. 53; (21, 2), 235-236, 237.

MOSQUIÓN:
fr. (6 Nauck), 89; (6, 2), 72 n. 20; (6, 23), 70-71 n. 15; (6, 29), 70-71 n. 15.

ORÍGENES:
Cels. (4, 25), 278.

Oxyrhynchus Papyri:
vol. II (221), 263 n. 14; XI (93), 155-156 n. 8; XV (119 sig.), 116 n. 115; XXVI (1364), 114-115 y nn. 108, 109, 116 n. 115, 118, 153 nn. 4, 5, 155 n. 8, 280 n. 54; (1797), 116 y n. 115, 118, 203 n. 59; (2256), 90 n. 56; (2450), 136.

PARMÉNIDES:
fr. (2, 7), 198; (2, 7-8), 217; (3), 198; (6, 1), 198; (8, 6 sigs.), 200; (8, 7 sigs.), 197.

PAUSANIAS:
V (25, 4), 274 n. 35.
VI (17, 7), 226 n. 20; (17, 8), 192 n. 37; (17, 9), 263 n. 14.

PÍNDARO:
Íst. V (16), 138 n. 173; (28), 30 n. 9.
Ol. I (28 sig.), 138; (35), 138 n. 173; (52), 138.
II (70), 443 n. 96; (86), 39 n. 3, 247.
V (27), 138 n. 173.
VIII (21), 90 n. 56.
IX (100), 247.
X (20), 247.
Pít. II (34), 138 n. 173; (86), 138.
III (39), 138 n. 173.
IV (219), 60 n. 55.
V (115), 38 n. 2.
X (23), 248.
fr. (48 Bowra), 137; (70), 137 *quater*; (152), 136; (203), 65 n. 4, 137 *ter*.

PLATÓN:
Alcibíades, I (init.), 377 n. 39; (103a), 385 n. 53; (106a), 385 n. 54; (111c-112a), 167 n. 5; (118c), 45 n. 18; (119a), 48 n. 27; (121a), 362; (124a), 446 n. 103; (124c), 447; (125a), 429 n. 64; (128b-129a), 446 n. 103; (129b), 446 n. 104; (130e), 447; (131b), 390-391 n. 65, 447; (131c), 378 n. 40; (131e), 361 n. 1; (133b), 444 n. 100, 448 n. 107; (133c), 447, 448.
Apología (17c), 326; (18b), 345-346 n. 63, 358, 364 n. 9, 402; (19b-c), 358; (19c), 402; (19e), 50, 263 n. 15, 268, 273 n. 34; (20a), 51, 327 n. 26; (20b), 55; (21a), 387 n. 57; (21a-b), 325-326 n. 24; (21a sigs.), 387 n. 58; (21b), 388 y n. 61; (21b-22d), 323 n. 21; (22d), 390; (23a-b), 389, 437 n. 84; (23b), 362, 389; (23d), 402; (23e), 365; (24b), 365 n. 11; (26c), 235 n. 29; (26d), 56 n. 50, 229 n. 11; (28e), 362 n. 3, 449, 452; (29c), 364 n. 9, 366; (29d), 442, 469-70 n. 100, 445, 449 *bis*; (30a), 442; (30b), 364 n. 9; (30d), 449; (30d-e), 449; (31a), 364 n. 9; (31c), 363 n. 6; (31c-d), 384;

(31e-32a), 394 n. 72; (32a-c), 363 n. 5; (32c), 291, 364 n. 7; (33a-b), 357; (34a), 335 n. 44, 452 n. 112; (34d), 368 n. 18; (34d6), 368 n. 19; (34e), 395 n. 73; (36a), 367 n. 16; (37c), 443 n. 94; (38a), 441; (38b), 335 n. 44, 452 n. 112; (38c), 326; (38c sigs.), 452 n. 112; (39d), 318; (40a-c), 384; (40c), 453, 456 n. 113; (40e), 456 n. 113; (41d), 449 *bis*, 450.

Axíoco (366c), 51 y n. 34, 52; (366c sigs.), 273.

Cármides (153a), 362 n. 3; (153b), 387 n. 57; (155c-e), 377 n. 38; (158d), 426 n. 57; (159a), 411 n. 29; (161b), 311-312 n. 2; (163d), 220 n. 103, 270 n. 27; (165b), 421 n. 50.

Clitofonte (409a-e), 153 n. 4; (409c), 438 n. 85.

Crátilo (388a-b), 325 n. 23; (383a), 207; (384b), 52 n. 35, 204 n. 63, 220 n. 103, 268; (385a-386e), 192; (386a), 173; (386d), 187 n. 29; (389a-c), 419; (391b), 204 n. 63; (391c), 204 nn. 63, 64 *bis*, 259 n. 10, 327 n. 26; (391d), 205; (396d-e), 207 n. 68; (399a-b), 219; (400a), 207 n. 68; (402b), 184 n. 19, 275 n. 39; (403e), 42 n. 12; (407d), 207 n. 68; (409d-e), 208; (416a), 208; (421d), 208; (424c), 218 n. 98; (425a), 218, 219 y n. 99; (425e), 208; (426b), 207 n. 68; (429a), 206 n. 67; (429b sigs.), 214; (429d), 201 n. 52; (430a), 207; (430c), 208; (431b-c), 219 n. 99; (433d), 214; (435d), 207, 214; (436b-c), 206 n. 67; (438a), 206 n. 67; (438c), 207; (440d), 200; (*fin.*), 208.

Critias (110e), 248.

Critón (45e), 366; (48d), 426 n. 57; (49a), 436 n. 81; (49b), 119; (49c), 119; (50c), 144; (52c), 367; (52d), 144; (53b), 471; (53d), 292 n. 77.

Epíst. VII (324c-d), 291; (324d-e), 364 n. 7; (325b-c), 364 n. 8,

Fedón (58a-c), 367 n. 17; (59b), 296, 319, 461; (60a), 368 *bis*; (60c-d), 314 n. 1; (60d), 55; (61b-c), 457 n. 116; (61e), 456 n. 113; (63b), 456; (63c), 457; (64a), 457 n. 116; (67b), 456 n. 113; (67c-e), 457 n. 116; (68c), 457; (70b-c), 357; (76d), 340; (78a), 163 n. 34; (86d), 370 n. 22; (90b sigs.), 179; (91a), 179; (91b), 456; (96a sigs.), 401; (99a), 471; (100b), 412 n. 30; (114d), 456; (114d-e), 456; (115c), 333; (115e), 461 n. 117; (117b), 370 n. 22; (117c), 456 n. 113.

Fedro (229e), 400 n. 4, 446 n. 103; (230c-d), 394; (230d), 323; (231e), 375 n. 34; (242b), 385; (257d), 48; (260b), 211; (261b-c), 54 n. 45; (263a), 167 n. 5, 204 n. 61; (265e), 204, 411; (266d), 54 n. 45, 178 n. 3; (266d sigs.), 54 n. 45; (267a), 55 n. 47, 181, 192 n. 37, 264; (267c), 54 n. 45 *bis*, 204 n. 64, 286; (268a-c), 188 n. 35; (269b), 188 n. 35; (269b-c), 270; (269c), 188 n. 35; (270a), 56 n. 50; (271c), 54 n. 45; (273a-b), 180-181 n. 9; (276b), 325 n. 23; (276e), 325 n. 23; (278b-d), 179.

Filebo (17e), 228 n. 9; (22b), 436 n. 80; (29b-30b), 449 n. 109; (58a), 181 n. 10; 183 n. 16; (58a-b), 193.

Erixias (397c), 51; (397d sigs.), 273.

Eutidemo (272c), 345-346 n. 63; (272e), 385; (275d), 345-346 n. 63; (277e), 54 n. 45, 204 n. 63, 220, 270; (283c-d), 306 n. 119; (285d sigs.), 210 n. 78; (286b-c), 183; (286c), 60 n. 57.

Eutifrón (2b), 364; (3b), 365 n. 11, 384; (3c), 45; (6d), 412, 419; (7c-d), 167 n. 5; (9d), 412 n. 30; (11b), 362.

Gorgias (447c), 52; (452d), 55 n. 46; (452e), 182; (456b), 264 n. 16; (456c-e), 49 n. 29; (456c-457c), 183 n. 16; (460a), 49 n. 29, 266 n. 20; (460b), 431; (462b), 424 n. 54; (465c), 179 n. 4; (465d), 402 n. 10; (465e), 424 n. 54; (469b), 442 n. 92; (470d), 109; (470d sigs.), 299 n. 93; (471a), 109; (474d), 438; (474d sigs.), 405; (477a), 442 n. 92; (481d), 377 n. 39; (483b), 149 n. 22; (483c-d), 110 n. 98; (483e 3), 110 n. 100; (484b), 136; (485b), 191; (485d), 345 n. 62; (485d-e), 357 n. 90; (486a-b), 113 n. 105; (486d-487b), 113 n. 105; (488b-d), 110 n. 98; (490e), 369 n. 20; (491a), 419; (491c), 111; (491d), 254 n. 18; (492a), 111; (495d), 361 n. 1; (499b-d), 440; (508a), 152 n. 3, 154 n. 6; (509c), 442 n. 92; (509d sigs.), 433; (511c sigs.), 590; (512d), 109; (513c 2), 113 n. 105; (515a), 109; (520a), 47, 109 n. 94, 179 n. 4; (520e), 49 n. 28.

Hipias Mayor (281a), 50; (281b), 274; (282b), 50 n. 31; (282b 5), 47 n. 22; (282b-c), 50; (282c), 51 n. 33, 221 n. 107, 268 n. 26, 270 n. 27; (282d), 47; (282d-e), 259, 274 n. 35; (282e), 262, 274; (283b), 54 n. 42; (285b), 56; (285c-e), 275 n. 38; (285d), 124, 350 n. 72; (286a), 52, 277; (286b), 51; (295c), 371.

Hipias Men. (*init.*), 275; (363c-d), 52, 274; (364a), 53; (368b-d), 55 n. 49, 276; (368c), 52; (368d), 54 n. 45, 276 n. 41.

Ión (534b), 192.

Laques (179d), 48; (180d), 361 n. 1; (181a), 362 y n. 3; (190b), 416 n. 38, 428 n. 62; (190c),

414 n. 35; (190d), 411 n. 29; (191c sigs.), 412; (197d), 45 n. 18, 54 n. 45, 220, 270 n. 27.

Leyes (*init.*), 85, 140; (624a), 85 n. 45; (636b), 374 n. 31; (636c), 378 n. 41; (731c), 436 n. 80; (745d), 248; (757a-758a), 154 n. 6; (776d), 160 n. 27; (788a), 128 n. 148; (793a), 85 n. 46, 127; (836b), 374 n. 31; (838a-b), 128; (838e), 378 n. 41; (841b), 128; (860d), 436 n. 80; (873d sigs.), 258 n. 8; (885b), 229; (885c), 235 n. 29; (886b-d), 120 n. 126; (888c), 229; (888d-890a), 229 n. 10; (889a sigs.), 120 n. 127; (889e), 225; (890a), 101 n. 78, 108; (908b), 233; (908b-e), 243; (908d), 356 n. 87, (908e), 423; (967a-c), 231.

Lisis (204a), 42; (214b), 152 n. 3; (222b), 411 n. 29; (223b), 411 n. 29.

Menéxeno (235e), 345-346 n. 63; (236a), 284, 285.

Menón (70a-b), 292 n. 77; (70b), 54 n. 42, 263-264 n. 15; (70c), 52; (71a), 428 n. 62; (72b), 411 n. 29; (72c), 411 n. 29 *bis*; (72d), 250, 411 n. 29, 413 n. 32; (73a), 250, 413 n. 32; (73d), 55 n. 46, 411 n. 29; (74a), 411 n. 29; (74a-b), 413 n. 32; (75a), 411 n. 29 *bis*; (75e), 220 n. 103, 222; (76c), 264, 376, 402 n. 10; (77a), 411 n. 29; (78a), 436 n. 80; (79e-80a), 424; (80a), 370 n. 23, 383; (80d), 426 n. 57; (85b), 42; (85d), 324 n. 22; (87c), 253; (87c sigs.), 431; (87d-e), 438; (87e), 80 n. 36, 340; (87e-88c), 168 n. 7; (87e sigs.), 273, 473 n. 147; (88a-b), 340; (90), 307; (91c sigs.), 46; (91d), 47, 48 n. 27; (91e), 47 n. 24, 257, 258; (91e-92a), 46; (92), 307; (93c-d), 248 n. 6; (95c), 49 n. 29, 109 n. 94, 182, 265; (96d), 270 n. 27; (98a), 267.

Parménides (126c), 330.

Político (262c-e), 163 n. 34; (278a), 405 n. 18; (292 sigs.), 135.

Protágoras (309a), 377 n. 39; (310e), 258 n. 7; (311b), 48 n. 27; (311c), 48 n. 27; (312a), 47; (312d), 54; (313c), 47; (315a), 47 n. 24; (315b), 345-346 n. 63; (315c), 56, 275 n. 38, 348 n. 67; (315c-d), 268 n. 25; (315e), 270 n. 27; (316d), 45, 47 n. 24; (317c), 257, 274 n. 35; (318d-e), 55 n. 49, 251; (318e), 49, 56, 275 n. 38, 348 n. 67; (318e-319a), 188; (319), 307; (319a), 49, 250 n. 11, 349 n. 71; (319b), 391; (320c), 89 n. 55, 261 *bis*; (320c sigs.), 72; (320c-322d), 261; (322a), 89 nn. 53, 54, 233 n. 24; (322a-c), 75; (322b), 74 n. 24 *bis*, 89 n. 52, 250 nn. 10, 11; (322c), 74, 152; (322c 4), 177; (322d), 64, 74 n. 24, 248; (322e), 141, 250 n. 11; (323c), 75 *bis*; (323c-328c), 49 n. 30; (324a-c), 76; (325c sigs.), 308; (326d), 76 n. 27; (326e sigs.), 76; (327), 307; (327a-b), 76; (328c), 76, 307; (328d), 72 n. 20; (329b), 52; (330c), 192; (330d), 192; (333e-334c), 168 n. 7; (334), 306; (335a), 52, 53 y n. 41, 426 n. 57; (335d), 345 n. 61; (337c), 54 n. 45, 164; (337d), 50, 126, 142; (338c-d), 424 n. 54; (338e), 328 n. 27; (338e sigs.), 205; (339e sigs.), 268; (340a sigs.), 220 n. 103; (341a), 220, 270 n. 27; (341a-b), 43 n. 13; (345d), 436 n. 80; (347a), 275; (347c sigs.), 328 n. 27; (348d), 449 n. 57; (349a), 46; (349e-350a), 429 n. 65; (350a), 433; (350d), 431 n. 70; (352b-c), 430; (352d-e), 253; (352d sigs.), 254; (354a-b), 429; (356d-e), 439; (356d-357b), 255 n. 24; (358 b), 438; (360d), 429 n. 65, 473 n. 147; (360e-361a), 428 n. 62; (361c), 411 n. 29, 413 n. 31.

República (325a), 149; (326d), 148 n. 21; (335d), 119; (336b sigs.), 95 n. 63; (336c-d), 438; (337a), 423; (337d), 257 *bis*; (338e), 110; (339b), 438; (339c), 103 n. 81; (341a), 103 n. 81; (342b), 96; (343a), 414 n. 35; (343c), 97 n. 66, 101; (344a), 101 n. 75, 102; (344c), 101 n. 75; (344d), 103; (345b-c), 96-97 n. 65; (347a), 102; (348c), 104, 289; (349d 10), 419; (350d), 98 y n. 71; (351c 1-3), 98; (351d), 98, 152, 153 n. 4; (352b), 98; (352d sigs.), 464; (352e-353d), 168 n. 7; (353a), 325 n. 23; (353a-b), 97 n. 67; (353b sigs.), 248; (353e), 98; (354a), 98 n. 72; (359a), 116 n. 117, 118, 145 n. 14; (359c), 106, 116-117; (361a), 102 n. 80; (361c), 103 n. 81; (364b), 356 n. 87; (364b-e), 243; (365d), 104 n. 83; (367c), 101 n. 78; (382a), 427 n. 59; (394d), 342; (400b), 45 n. 18; (403a-c), 378 n. 41; (424c), 45 n. 18; (430e-431a), 254n. 21; (435e-436a), 163; (454a), 204; (469b-c), 163; (470c), 165; (479 sigs.), 306 n. 119; (488e), 358; (489c), 225 n. 4; (490b), 422; (491d), 290; (492a-493d), 32 n. 12; (493a), 32 n. 12, 47 n. 23, 51 n. 32, 271; (494c-495b), 366 n. 12; (495a), 290; (495c-d), 300 n. 98; (495d-e), 133 n. 162; (496b), 381 n. 47; (496c), 384; (497c), 414 n. 35; (500c), 118; (504d sigs.), 340; (505b), 473 n. 147; (505b-c), 473; (505c), 473 n. 147; (506c-d), 474; (509b), 474 *bis*; (518b-d), 461;

(526d-e), 401 n. 8; (560d), 111 n. 103; (563d), 127 n. 147; (589c), 436 n. 80; (596d), 41; (600c), 221 n. 107; (600c-d), 57 n. 52.
Sofista (228c), 436 n. 80; (232d), 54 n. 45; (251b), 212, 215; (254a), 193; (262a sigs.), 209 n. 75; (262c sigs.), 219 n. 99; (265e), 121 n. 129; (267a), 319 n. 14.
Symposium [= *Banquete*] (172c), 330; (173b), 330; (174a), 372 n. 26; (174a sigs.), 386; (175c-d), 383; (177b), 271; (178a), 275 n. 39; (178-9), 375; (182b), 374 n. 31; (186e), 283 n. 59, 362; (198c), 267; (206c sigs.), 422; (208c), 42 n. 12, 80 n. 36; (209e), 379 n. 43; (215b), 370 n. 23; (215b sigs.), 380 n. 45; (216e), 423; (217a sigs.), 377 n. 39; (218d), 423; (219b), 345 n. 61; (219e), 362 n. 3; (220b), 372 n. 26; (220c), 386; (220d-e), 362-363 n. 3; (220e), 362 n. 3; (221b), 358; (221c), 395 n. 73.
Téages (129e), 385 n. 54; (130a), 382.
Teeteto (142d), 330; (146e), 412; (149a), 361 n. 1; (150c-d), 421 n. 50; (150d sigs.), 382 n. 48; (151a), 385; (151b), 270 n. 27, 383, 422; (151c), 383; (152a), 60 n. 57, 172; (152b), 185; (152c), 185; (152c sigs.), 187; (152d), 306 n. 119; (152e), 184 n. 19; (155b-c), 306 n. 119; (160c), 185 n. 24; (161c), 184 n. 21, 259 n. 10; (161c sigs.), 173; (162d), 73, 232; (162d-e), 74 n. 23; (162e), 182 n. 12; (166d), 177 n. 22; (166d sigs.), 186 n. 26; (167a), 188; (167a-b), 177 n. 22; (167b), 188; (167b-c), 169, 251; (167c), 117 n. 118, 141, 325 n. 23; (167c 1), 174 n. 19; (169d), 177 n. 22; (171a), 187 n. 31; (171e-172a), 68 n. 9; (172a), 117 n. 118; (173b), 345-346 n. 63; (177a), 460; (178b), 185 n. 24; (201d sigs.), 212; (202b), 214; (210d sigs.), 213 n. 85.
Timeo (19e), 50; (32c), 152 n. 3; (41c), 444 n. 99; (55d), 228 n. 9; (86d), 436 n. 80.

PLUTARCO:
Adv. Colot. (1109a), 187 n. 31; (1118c), 446 n. 103; (1119c-d), 216 n. 94; (1120b sigs.), 468.
Amat. (756b-c), 230.
De aud. poet. (33c), 167 n. 4; (33e-f), 254.
De def. orac. (432c), 243 n. 50.
De gen. Socr. (581e), 362 n. 3.
De lib. educ. (10c), 359 n. 94.
De malign. Herod. (862), 53 n. 39.
De Pyth. orac. (399a), 243 n. 50.
De superst. (171c), 233 n. 26, 240 n. 44.
V. Aristid. (27), 369 n. 20.
V. Demosth. (5, 7), 302 n. 107.
V. Lycurg. (5), 85 n. 45; (6), 85 n. 45; (30), 296.
V. Nic. (23), 225.
V. Pericl. (4), 45 n. 18; (8), 74 n. 23; (32), 226; (36), 258 n. 8.
V. Them. (2), 46.

[PLUTARCO]:
V. or. (832c), 285; (832 sig.), 279; (833), 285; (833c), 170 n. 11, 282; (838a), 273 n. 34; (844c), 302 n. 107; (845c), 471 n. 142.

PORFIRIO:
De abst. (III, 25), 156 n. 11.

PROCLO:
Eucl. (p. 272 Friedländer), 276 n. 43; (p. 356), 276 n. 43.
In Crat. (37 Pasquali), 209 n. 74.

PRÓDICO:
fr. (1), 272 n. 31; (2), 272 n. 31; (4), 56, 270 n. 29; (5), 235 n. 30.

PROTÁGORAS:
fr. (1), 172 n. 15, 184, 189 sigs., 259 n. 10; (2), 56 n. 51; (3), 76, 251, 259 n. 10; (4), 74 n. 23, 190 *bis*, 191, 232 nn. 19, 22; (10), 251.

QUINTILIANO:
III (1, 8), 54 n. 45.

SÉNECA:
De const. sap. (18, 5), 296 n. 87.

SEXTO:
Adv. math. VII (53), 200 n. 49; (60), 184 n. 21, 185 n. 23, 259 n. 10; (65 sigs.), 194 n. 39; (84), 198; (190 sigs.), 468; (388), 200 n. 49; (389), 187 n. 31.
IX (17), 237 n. 36; (18), 236, 237; (34), 237 n. 36; (39-41), 236; (51), 236, 237 y n. 36; (51-5), 233 n. 26; (52), 237; (54), 240 nn. 43, 44; (55), 232 n. 19; (56), 232 n. 19, 258 n. 4.
P.H. I (216), 185 nn. 23, 24; (218), 186, 187.
II (63), 186; (64), 198 n. 47; (76), 200 n. 49.
III (218), 233 n. 26, 240 n. 44.

SIMPLICIO:
Cael. (556, 557), 194.
Cat. (208, 28), 213 n. 86.
Phys. (54), 284 n. 61; (54 sigs.), 277 n. 44; (91), 215 y n. 90; (91, 28), 216 n. 94; (120), 216; (247, 34), 471 n. 140; (256, 32), 471 n. 140; (786, 11), 284 n. 60.

SÓFOCLES:
Áyax (668 sigs.), 154; (1343), 126 n. 142, 128 n. 148.
Antíg. (175-7), 443; (332 sigs.), 30; (332-71), 88; (355), 146 n. 15; (367 sig.), 132; (450 sigs.), 33, 125; (672), 282 n. 57; (1113), 65.
El. (236), 190; (770), 43 n. 13; (775), 443-444 n. 97; (1127), 443-444 n. 97.
E.C. (912 sigs.), 132.
E.R. (384), 136 n. 169; (484), 38 n. 2; (863 sigs.), 85, 126.
Fil. (55), 443-444 n. 97 *bis*; (439 sig.), 38 n. 2; (1013), 443 n. 97; (1246), 39 n. 3; (1265), 192.
Traqu. (9), 238; (1136), 192; (*fin.*), 230 n. 16.
fr. (83, 3 Nauck), 65 n. 6; (97), 43, 443 n. 97; (399), 154-155 n. 6; (532), 158 n. 18.
SOLÓN:
fr. (1 Diehl), 131 n. 155; (1, 52), 39 n. 3.

TELECLIDES:
fr. (6 Kock), 226 n. 5.
TEMISTIO:
Or. (23, p. 350 Dindorf), 205 n. 64; (30, p. 422), 236.
Phys. paraphr. (7, 2), 215 n. 92.
TEODORETO:
Graec. aff. cur. (1, 75), 245 n. 53.
TEOFRASTO:
Char. (1), 423 n. 53.
De sens. (7), 198.
TEOGNIS:
(19), 39 n. 3; (27 sigs.), 247; (119 sigs.), 38.
TIRTEO:
fr. (3 Diehl), 85 n. 45, 140.
TRASÍMACO:
fr. (1), 287 *bis*; (2), 286; (8), 104, 289.
TUCÍDIDES:
I (2, 4), 248; (21, 1), 53 n. 39; (22, 1), 93; (22, 4), 53 n. 39; (23, 6), 222; (36, 1), 222 n. 108; (42, 1), 95; (69, 6), 222; (76, 2), 94; (76, 3), 106 n. 86; (84, 3), 222 n. 108; (121, 4), 247 n. 5.
II (37), 78; (37, 1), 154; (37, 3), 126; (38), 66 n. 7; (39, 4), 77 n. 29; (40, 3), 429; (43, 2), 82; (43, 3), 164 n. 36; (47, 4), 27 n. 2; (50), 409; (62, 4), 222; (63, 2), 94; (97, 3-4), 28 n. 5.
III (4), 274 n. 35; (9, 1), 95; (10, 1), 95; (11, 2), 95; (36 sigs.), 31 n. 10; (37, 2), 94 n. 62; (38, 4), 52-53 n. 38; (38, 7), 51, 254 n. 18; (39, 2), 222; (39, 3), 94, 99; (39, 5), 95, 106 n. 86; (40, 2), 95; (40, 4), 94; (44, 4), 95; (45, 3), 106 n. 86; (45, 4), 95; (45, 7), 95, 106 n. 86; (47, 5), 95; (53, 1-2), 222 n. 108; (56, 3), 95; (62, 3), 153-154 n. 5; (82), 92; (82, 2), 287 n. 68; (82, 4), 80, 97 n. 68, 111 n. 103; (82, 6), 65 n. 3; (83, 1), 97 n. 68; (86, 3), 50 n. 31; (91), 296.
IV (60, 1), 94; (61, 5), 94, 106 n. 86; (86, 6), 99; (98, 6), 222.
V (85-111), 93; (90), 93; (98), 93; (103), 133; (104), 93; (105), 93 n. 61; (105, 2), 106, 111 n. 101, 289.
VI (11, 6), 222; (38, 5), 148 *bis*; (89, 5), 396.
VIII (68), 285 *bis*; (68, 1), 43; (89), 285; (90), 285; (90, 1), 286.

ZENÓN:
fr. (1), 197; (11), 197.

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS

Adimanto, 101 n. 78, 105, 110.
Afrodita, 227, 228.
Agatón, 267, 383.
agnosticismo, 34, 231-234.
agricultura: la — en el origen de la ley y la civilización, 70-71, 236. (V. tb. medicina.)
Agustín, San, 463.
aidṓs, 74-75.
aire: divinidad del —, 229-230, 231, 244, 348, 443.
aithḗr: divinidad del —, 229-230, 231, 244, 348, 443, 451.
akrasía, 432.
Alcibíades, 234, 267, 292, 299, 334, 364; relaciones de — con Sócrates, 291, 366 n. 12, 377, 380, 395, 396, 445 y sigs.
Alcidamante, 57 n. 52, 160, 218, 267, *301-303*; — sobre la esclavitud, 35, 162-163.
Alcmeón, 42, 195.
Alexámeno de Teos, 320 n. 16.
alma: concepciones griegas del —, 442 y sigs., 450-451.
Amipsias, 345.
analogía, 408; el empleo de la — en la filosofía natural, 352 n. 80.
anánkē, 106-107.
Anaxágoras, 30, 41, 158 n. 18, 202, 224, 230, 245, 401, 449.
Anaximandro, 26, 140 n. 3, 195.
Anaxímenes, 195.
Andrón, 109.
animales: los — como modelos de la conducta humana, 110, 120 n. 126, 352.
Ánito, 48 n. 26, 49; ataques de — a los Sofistas, 46, 47, 247; — como acusador de Sócrates, 364 y sigs.
Anónimo de Jámblico, 79 y sigs., 249 n. 7, 252, 273; autor y fecha del —, 304-305.
Antifonte, 61, 128 n. 149, 130 n. 153, 133 n. 162, 146, 148, 208, *278-286*; defensa por parte de — de la *phýsis* frente al *nómos*, 33, 107, *114-119*, 125, 134, 149, 202-203, 283; — sobre la nobleza de cuna y de raza, 35, 155-156, 159, 164; el *Sobre la verdad* de —, 114 y sigs., 283; — equipara la justicia y la conformidad con las leyes, 114, 117, 142; el *Sobre la concordia* de —, 153 n. 4, 278 y sigs.; — como terapeuta mental, 170, 282-283; — sobre la educación, 170; ¿hasta qué punto — era un escéptico?, 201-203; — sobre el lenguaje, 202; estudio de — sobre la naturaleza, 203; sobre dios y la providencia, 228, 229, 242, 280-281, y sobre la *sōphrosýnē*, 254-255; identidad de —, 278-279, *284-286*; cronología de —, 279 y n. 48; — sobre el tiempo, 284.
Antígona, 33-34, 125, 132.
Antimero, 47.
Antístenes, 123, 167, 184 n. 19, 267, *295-301*, 462; — sobre la imposibilidad de la contradicción, 208 y sigs., y sobre la definición, 209-210, 211-212; réplica de — a Platón, 213; monoteísmo de —, 244-245; cronología y marco de —, 295 y sigs.; relación de — con Sócrates, 295 y sigs., 378, y con los cínicos, 297 y n. 90; — como alumno de Gorgias, 296; rasgos característicos de —, 297-298, 328; doctrina de — sobre la virtud, 298; antiigualitarismo de —, 298; réplica de — a Parménides, 299; — como crítico de Homero, 299-300; — fue atacado por Platón, 300; teorías sobre la influencia de —, 300-301, 311, 333; obras de —, 301; — en Jenofonte, 327.

antítesis *nómos-phýsis*, v. *nómos-phýsis*.
Apolo, como legislador, 29, 85, 140. (V. tb. oráculo de Delfos.)
Apolodoro, 330, 462.
Areópago, 86.
aretê: la adquisición o enseñanza de la —, 36, 246 y sigs., 307-308 *(Razonamientos dobles)*; la — política, 72 y sigs.; la — según Protágoras, 73 y sigs.; según Aristóteles, 76-77, y según el *Anónimo de Jámblico*, 79-81; la — como habilidad práctico-técnica, 74 n. 24, 248, 427; la — como excelencia, *i.e.*, como aptitud para una función, 97 n. 67, 248; connotaciones aristocráticas de la —, 246 y sigs.; concepción utilitarista de la —, 438. (V. tb. Sócrates.)
Arginusas: el caso de los generales a raíz de la batalla de las —, 146-147 n. 16, 363.
Aristipo (1), 271, 341 n. 54, 439, 442 n. 92, 462, *463-470*.
Aristipo (2) (nieto de Aristipo [1]), 463, 465, 467-468 n. 133.
Aristófanes, 58, 161, *345-360*; — sobre la función didáctica de los poetas, 40-41, y sobre los Sofistas, 43-44; crítica de — a la nueva moralidad, 107, 120.
Aristogitón, Discurso contra, 83 y sigs., 142, 149.
Aristóteles, *340-344*, 404 y sigs., 410 n. 28; relación de — con la sofística, 62-63; — sobre la adquisición de la virtud, 76; clasificación de las leyes por —, 128-129, 131; — sobre la ley y la moralidad, 143, 144; sobre la amistad, 152-153; sobre la igualdad, 155; sobre la esclavitud, 163, y sobre el *métron*, 185; crítica, por parte de —, de Antifonte, 203; de Antístenes, 209, y de Alcidamante, 302 y n. 109; — sobre los nombres, 207 n. 70; sobre la definición, 210 n. 76, 212; sobre la gramática, 218-219; sobre Critias, 291, y sobre el cambio desde la filosofía natural a la ética, 397-398; crítica aristotélica de «la virtud es conocimiento», 426 y sigs., y de las acciones malas como algo involuntario, 436; — sobre la vida como ejercicio de la razón, 451.
Aristóxeno, 372.
Arquelao (filósofo), 67 y n. 8, 121, 167, 398, 402.
Arquelao de Macedonia, 286, 299 n. 93.
Arquitas, 154.
Aspasia, 226.
ateísmo, 34, 121, *233-244*.
Atenágoras, 151-152, 154.
Atenas: desarrollo constitucional en —, 30; — inició a los demás griegos en la agricultura y la civilización, 91; la esclavitud en —, 158-159; la filosofía del poder propugnada por —, 93, 289.
Atenea, 88 n. 49.
atenienses: la suspicacia de los — frente a los intelectuales, 42; actitud de los — hacia los Sofistas, 48-49, 50.
Austin, J. L., 467 n. 132.
autocontrol: el — como prerrequisito del progreso intelectual, 432-433.
Ayer, A. J., 167, 316 n. 6.

Bacon, Francis, 20.
Baker, W. W., 317 n. 7.
Baldry, H. C., 156 n. 13.
barbároi, 156 nn. 9 y 12.
Barker, E., 135-136, 141, 145 y n. 13, 396, 417.
Bentham, J., 80 n. 35.
Bignone, E., 32 n. 11, 101 n. 76, 115 n. 113, 153 n. 4, 284-285.
Burnet, J., 29, 58 n. 53, 337, 342 y sigs., 458.
Butler, Bishop, 216 n. 94.

Caizzi, F., 209 n. 74, 210 n. 76, 214, 297.
cálculo hedonístico, 255, 438-439, 440, 459-460.
Calias, 51, 296, 319 n. 13, 327.
Calias (poeta cómico), 345.
Calicles, 33, 47, 51, 80, 101 n. 76, 104, *108-113*, 134, 137, 144, 149, 242.
Calógero, G., 265 n. 19.
Cambridge: Universidad de —, 31 n. 10.
Campbell, A. H., 122 y n. 132.
Caricles, 291, 423.
Cármides, 327, 363, 365, 392.
Carondas, 29.
Cassirer, E., 15 n. 1, 409 n. 26.
castigo: teoría de Protágoras sobre el —, 76.
Cebes, 356, 462.
Céfalo, 395.
Chiapelli, A., 199.
Chroust, A. H., 315, 332 n. 39, 333 y n. 41.
Cinesias, 242 y n. 49.
cínicos, 296 y sigs., 462.
Cinosarges: gimnasio de —, 297 y n. 89.
cirenaicos, 463 y n. 124, 467 n. 133, 468.
Classen, C. J., 205 n. 64, 463 n. 126.
Cleómbroto, 462.

Cleón, 31, 51, 53 n. 38, 94-95.
clima: efectos del — sobre el carácter, 163-164.
Clístenes, 30, 48 n. 26, 140.
Cohen, H., 418 n. 44.
Cole, A. T., 177 n. 22, 304 n. 116.
concordia, v. *homónoia*.
concurso de belleza, 172, 370-371; el — como institución, 370 n. 24.
Confucio, 269, 460-461 n. 117.
contradicción: imposibilidad de la —, 183-184 y nn. 19 y 20, 206, 209 y sigs.
Córax, 180-181, 264.
Cornford, F. M., 59 n. 54, 173 n. 18, 176, 186-187, 346-347, 355.
cosmología: efecto de la — sobre la teoría moral, 107, 120-122.
cosmopolitismo, v. unidad de la humanidad.
Crates, 298.
Crátilo, 200-201, 341-342; — en Platón, 205 y sigs., 214.
Creta: leyes de —, 140.
cristianismo, 17, 243 n. 41.
Critias, 33, 57, 148 n. 20, 234, 267, *290-295*; — sobre el origen de la religión, 35, 240-241; sobre el origen de la sociedad, 90, 146; sobre la ley, 77, 142; sobre la sensación y el pensamiento, 202, 293-294; sobre la naturaleza y la enseñanza, 252, 293, y sobre el tiempo, 294; relaciones entre — y Sócrates, 180, 291, 363, 365-366, 373, 395; vida y carácter de —, 290 y sigs.; interés de — por la tecnología, 292; obras de —, 293 y sigs.
Critóbulo, 172, 319 n. 13, 323, 462.
Critón, 395, 462.
Cross, R. C., y A. D. Woozley, 96 n. 65, 98 n. 71, 99 n. 73, 100 n. 74, 103 n. 81, 145, 146.
Ctesipo, 462.
cuadratriz, 276-277.
Cuatrocientos, los, 109, 292.

Damón, 45 n. 18.
Darío, 110, 137.
definición (-es), 408-409; Antístenes sobre las —, 211 y sigs.; la — de la *aretḗ* (Sócrates y Gorgias), 249; la — persuasiva, 415 y sigs.; la — ha de incluir la función, 212, 419-420. (V. tb. Sócrates; — genética.)
definición genética, 147.
deificación: — de las substancias inanimadas, 235 y sigs.; — de todo lo considerable como benefactor humano, 235 y sigs.
deinós, *deinótēs*, 42-43, 45.
Delfos, v. oráculo de —.
Deman, Th., 342, 404 n. 15.
Demarato, 78, 127 n. 147.
Deméter, 70, 91, 238.
democracia, 48 n. 26, 94 n. 62, 131-132, 135, 151-152, 153-154; desarrollo de la — en Atenas, 30-31; — y retórica, 181; opiniones de Sócrates sobre la —, 133, *390-394*.
Demócrito, 20, 30, 61, 65, 69, 81 n. 38, 107, 197 n. 44, 208, 249, 402, 445 n. 101, 475; — sobre las limitaciones del conocimiento humano, 19; sobre la ley, 77; sobre la concordia, 153; sobre las sensaciones y la realidad, 187, 201, 202; sobre el lenguaje correcto, 205; sobre la creencia en los dioses, 224, 230, 235, y sobre la naturaleza y el aprendizaje, 252; lenguaje y realidad en —, 222; — comparado con Antifonte, 283.
Demos, 109.
Demóstenes, 124.
Descartes, R., 19.
Devereux, G., 228 n. 7, 376.
Devlin, Lord, 123 n. 132, 128 n. 149, 144.
Diágoras de Melos, 234-235.
«Diálogo de Melos», 29, 32, 93, 99, 111, 133.
Diès, A., 317.
díkē, 74.
Diódoto de Atenas, 95.
Diógenes de Apolonia, 42, 186 n. 27, 229, 231, 348 n. 68, 402, 403, 449.
Diógenes de Sinope, 297, 298, 463.
Diopites, 225, 226 n. 5.
dios/dioses: origen natural y humano de la creencia en los —, 34-35, 235 y sigs. (Pródico); falta de probidad moral de los —, 138, 351; la crítica de los —, sobre bases morales, 226 y sigs.; los — como personificaciones de las pasiones, 227-228; autosuficiencia de los —, 230 y sigs.; la sustitución de los — por fuerzas naturales, 235 n. 29, 348. (V. tb. los nombres de los diversos dioses; ateísmo; religión; providencia; deificación.)
Diotima, 42, 379 n. 43.
Disraeli, B., 266.
división: método de la — (en Platón), 204.
Dodds, E. R., 109 nn. 93 y 96, 112-113 y nn. 105 y 106, 138 y n. 174, 239.

Dover, K. J., 346 n. 64, 350 n. 74, 351 n. 78, 360, 374 n. 31.
Dupréel, E., 315.

educación: la — comparada con la agricultura, 170-171.
Efialtes, 30.
Ehrenberg, V., 48 n. 26, 93 n. 60, 134 n. 165, 137-138.
eîdos, 408-409, 418, 419, 420, 441.
eleatas, 201 n. 53, 202; influencia de los — sobre los Sofistas, 20, 26-27, 193, 267; relación de los — con los megareos, 501.
Eleusis, v. misterios de —.
Empédocles, 40, 42, 52, 65, 71, 122, 152 n. 3, 162 n. 33, 181, 195, 238, 294; relación de — con Gorgias, 198, 264 y n. 16; utilización, por parte de —, de la analogía, 352 n. 80.
empirismo, 19, 57.
Epicuro, 283, 467.
epideíxeis, 51-52.
Epígenes, 462.
épos, 205.
Equécrates, 462.
equidad, 128-129.
Erbse, H., 353, 354.
eritrea, v. escuela —.
érōs (platónico), 50, 378.
escepticismo, 57, 59-60, 166, 182, 200 y sigs., 410; — religioso, 27, 225 y sigs.; — de Aristipo, 467-468.
Esciápodos, 280.
esclavitud, 35, *158-163.*
escuela cínica, v. cínicos.
escuela cirenaica, v. cirenaicos.
escuela eritrea, 216.
escuela megarea, 186-187, 216, 471, 472.
espartanos, 93-94, 293, 374 n. 31.
Esquilo, 39, 58, 59, 126, 161 n. 30.
Esquines de Esfeto, 41, 315, 319, 377, 462.
Estilpón, 215-216, 472.
estoicos, 298, 444 n. 99.
ética situacional, 68.
etimología, 207 y n. 68.
Eubúlides, 471.
Euclides de Mégara, 216, 330, 462, *470-477.*
Éupolis, 345.
Eurípides, 39, 58, 140, 205 n. 64; — y la sofística, 53, 57, 132-133; — sobre la esclavitud, 35, 160-161; sobre la antítesis *nómos-phýsis,* 119; sobre las leyes divinas, 126; sobre las leyes escritas y no escritas, 132-133; sobre la igualdad: en general, 152, 154, y de alta y baja cuna, 157-158; sobre la relatividad de los valores, 167; sobre los dioses, 226 y sigs.; sobre la filosofía natural, 231; sobre la profecía, 243-244, y sobre la debilidad de la voluntad (en contra de Sócrates), 253-254; ¿estuvo — influenciado por Antifonte?, 228 n. 9.
Eutidemo, 41, 187 n. 29, 206, 373, 420, 439.
Eutifrón, 207 n. 68, 364.
Evémero, 234, 237.
Eveno, 55.

falacia naturalista, 416.
Faleas, 155.
Fedón, 379, 462 y n. 119.
Fedondes, 462.
Fehling, D., 205 y n. 65.
Fenáreta, 361 y n. 1.
Ferécides, 152 n. 3, 294.
Field, G. C., 342.
Filemón, 160, 162-163.
Filmer, Robert, 17 n. 2.
Filolao, 462.
filósofos de la naturaleza, 145-146; relación de los — con los Sofistas, 16, 26, 106; contradicciones de los —, 27; caricatura y crítica aristofánicas de los — y de su filosofía, asestadas a su empleo inmoral, 107, 120-122, 352 y n. 80; concepciones religiosas de los —, 224, 229.
forma (v. tb. *eîdos*): punto de vista de Sócrates sobre la —, 418-420.
Formas: teoría platónica de las —, 337-338, 341-342, 344, 401 n. 8, 418-419, 455, 474, 476.
Fritz, K. von, 175 n. 20, 260, 475, 477 n. 156.
fundamentalismo: por qué era desconocido el — en Grecia, 228 n. 8.

Gay, Peter, 8 n. 2.
Gelzer, T., 346, 353.
Gigante, M., 83 y nn. 42 y 43, 137.
Giges: el anillo de —, 105, 106, 117.
Gigon, O., 312, 332 n. 39.
Glaucón, 33, 102 n. 80, *104-105,* 106, 108 n. 91, 118, 144, 145, 149, 391-392.
Gomme, A. W., 127 n. 145.
Gomperz, H., 32, 169 n. 3, 176 y n. 21, 190.

Gomperz, T., 24, 58.
Gordon, R. M., 415-416.
Gorgias, 20, 26, 65 n. 3, 106, 110 n. 98, 130, 210-211, *263-267*, 402; ataques de — a los filósofos presocráticos, 27, 60, 188; para — la *areté* no era enseñable, 32, 49, 54-55, 109 n. 94, 182, *265-266*, ni susceptible de definición, 249-250, 441; misión embajadora de — en Atenas, 32, 50, 181 n. 11, 192 n. 37, 264; — sobre el poder de la retórica, 36, 54, 170, 182-183, 265-266; neutralidad moral del arte de —, 25, 265; ganancias de —, 47; — como orador público, 52, 53-54; obras de —: *Encomio de Helena*, 52, 59-60, 192-193, 250; *Defensa de Palamedes*, 52, 182 n. 15, 192, y *Sobre el No-Ser*, 57, 182, 193 y sigs.; el panhelenismo de —, 53-54, 153, 164; — sobre la tragedia, 182; cronología y vida de —, 263-264; relación de — con Empédocles, 263-264; obras de —, 264-265; epitafio de —, 266 n. 20; discípulos de —, 267.
gramática, 218 y sigs., 417.
Grant, A., 24 y n. 14, 59, 166, 260.
Greene, W. C., 82, 114 n. 107.
Greenleaf, W. H., 18-19, 68 y n. 10.
Grocio, H., 18.
Grote, G., 22 y sigs., 44 y n. 16, 189, 199, 213 n. 85, 260, 271, 277, 442 n. 92, 472 n. 146.

Hackforth, R., 169, 204 n. 64, 402 n. 11, 425, 457 n. 115.
Hare, R. M., 447-448 n. 106.
Harrison, E. L., 103 n. 81.
Harrison, Frederic, 240 n. 41.
Hart, H. L. A., 28 n. 4, 66.
Havelock, E. A., 21, 24, 44 n. 16, 61, 72 n. 21, 279, 288.
Hecateo, 29 n. 9.
hedonismo: el — de Calicles, 112; de Antifonte, 119, 282, y de Aristipo, 466-467. (V. tb. placer.)
hedonístico, v. cálculo —.
Hefesto, 88 n. 49.
Heinimann, F., 65 n. 5, 66 n. 7, 67, 137 n. 170, 138, 142 n. 7.
Helena, 193, 227.
Hélice: desastre de —, 27 n. 2.
Hera, 226, 227 n. 6.
Heracles, 136, 137, 138, 298, 351. (V. tb. Pródico.)
Heraclides Póntico, 27 n. 2.
Heráclito, 64, 131, 134, 199, 202, 244, 249; — y Protágoras, 26, 168, 184 n. 19, 186; ataque de — a los cultos religiosos, 224.
Hermes, 74, 226; mutilación del —, 234, 242, 292.
Hermócrates, 94, 100.
Hermógenes, 319 n. 13, 325, 327, 462; — en Platón, 206 y sigs., 213.
Heródoto, 28, 39, 137, 151 n. 1.
Hesíodo, 40, 64, 71, 131, 250, 271 n. 30.
Hipias, 140, 149, 167, *273-278*, 423; — sobre las leyes como pactos humanos, 35, 78, 142, 146, 148-149; sobre las leyes no escritas, 117, *123-126*, y sobre la unidad de la humanidad, 124 n. 138, 164-165; — como diplomático, 50; discursos públicos de —, 52-53; polimatía y carácter polifacético de —, 55, 56, 275-276; cronología y carácter de —, 273 y sigs.; — descubrió la cuadratriz, 276-277; resumen de las opiniones éticas de —, 277-278.
Hipódamo, 143, 150.
Hipón, 242.
Hirzel, R., 130 n. 153.
Hobbes, Thomas, 103, 105 n. 85, 141 n. 5, 145 y n. 14, 147, 213-214 n. 87.
Hogarth, W., 371.
Homero: el lenguaje de — como objeto de crítica literaria, 205, 220 n. 101.
homónoia, 152-153.
homosexualidad, 373 y sigs.
Humanismo: origen del — en Grecia, 26 y sigs.
Hume, D., 133, 139 n. 1, 166, 392; — sobre el *Critón*, 146 n. 16.

Ideas platónicas, v. Formas.
igualdad, cap. VI, *passim*; — geométrica y aritmética, 154.
Ilustración, la, 9, 57.
incesto, 28, 124-125 y n. 138, 128, 168.
inducción, 404 y sigs., 409 n. 26, 413 n. 33.
interés propio, 106; el — identificado con la justicia, 95 y sigs.
Iolanthe, 69 n. 12.
Ión de Quíos, 195.
ironía, 423-424.
Isócrates, 39-40, 46-47, 52-53 n. 38, 86, 91, 154, 195, 267, 301-302, 308.
isonomía, 131, 153-154 n. 5.

Jaeger, W., 113 n. 105, 314 n. 2.
Jantipa, 368 y n. 19.
Jenarco, 319.
Jeníades, 200.
Jenófanes, 52, 58 n. 53, 71, 472; ataque de — a la religión tradicional, 224, 226; su concepción de la divinidad, 228, 232, 244-245.
Jenofonte, *321-334*; vida y rasgos característicos de —, 321-322; obras de —: *Económico*, 323-325; *Apología*, 325-327; *Banquete*, 327-331, y *Memorabilia*, 331-334.
Jerjes, 78, 110.
Jesús, 45 n. 17, 119, 314 n. 2, 315.
Joël, K., 24, 58, 300, 432, 434 n. 79, 436-437.
Joseph, H. W. B., 96 n. 64, 103 y n. 81.
Jowett, B., 23.
justicia: la — relacionada con el interés (Tucídides), 92 y sigs.; la — como el interés del más fuerte (Trasímaco), 96 y sigs.; como obediencia a las leyes, 96 y sigs., 105, 114-115, 117 (Antifonte), 149, y como «ley de la naturaleza» (Calicles), 109-111; otras definiciones de la — (Antifonte), 117-119; — natural (Aristóteles), 128-129 n. 150.

Kaerst, J., 75 n. 25, 80 n. 35, 139 n. 1.
Kahn, C. H., 191.
kairós, 266 y n. 23, 301, 410.
kalós, 172.
Kant, I., 57.
Kelsen, H., 373 n. 30, 376 n. 36.
Kerferd, G. B.: — sobre Trasímaco en la *República*, 99 n. 73, 100 n. 74, 102 n. 80, 103; sobre Antifonte, 114 nn. 107 y 110, 115 nn. 111 y 113, 286 n. 64, y en torno al *Sobre el No-Ser* de Gorgias, 195 n. 41.
Kierkegaard, S., 317 n. 7, 423 n. 53.
Knight, A. H. J., 113-114 n. 106.
Kuhn, T. S., 338.

Lais, 467.
Lamprocles, 368.
Laslett, P., 139 n. 1.
lenguaje: el origen del — en Diodoro, 89, 206 n. 67; teorías del —: en Antifonte, 203-204, y en el *Crátilo* de Platón, 205 y sigs.; conexión del — con el conocimiento y la existencia, 207-208. (V. tb. lenguas extranjeras.)
lenguas extranjeras: conocimiento que tenían los griegos de las —, 208, 276 y n. 42. (V. tb. lenguaje.)
León de Salamina, 363-364.
Lesky, A., 190.
Levi, A., 125 y n. 140.
Levinson, R. B., 21-22, 113, 162 y n. 33.
Levy, A. W., 316.
ley: concepciones religiosa y secular de la —, 29, 84-85, 139 n. 1, 140; conexión entre agricultura y —, 70, 236; la supremacía de la —, constitutiva de orgullo para los griegos, 78 y sigs.; la — considerada como artificial por Antifonte, 114-115; — natural y divina (v. tb. Zeus; Apolo), 123-126, 128-130, 131, 135-136, 140; origen divino de la —, 29, 140; relación entre — y moralidad, 122-123 y n. 132, 143-144, *174-175*.
leyes no escritas, 33 y sigs., 85-86, 117, *123-135*.
Licofrón, 57 n. 52, 303; teoría contractual de la ley propugnada por —, 33, *143*, 145, 146, 148; — sobre la noble cuna, 156-157, 158, y sobre la omisión de la cópula, 215.
Licón, 365.
Licurgo, 85, 86, 140.
Lino, 39, 148 n. 20.
Lisias, 69.
literatura: — simposíaca, 331 n. 34; «— de consolación», 283 n. 59.
Locke, John, 18, 34, 126 n. 141, 134 n. 165, 139 n. 1, 145 n. 14, 148.
lógoi: el arte de los —, 179-180; los — socráticos, 318-320.
lógos: significado de —, 209 y sigs.
Lorenz, K., y J. Mittelstrass, 214 n. 89.
Luria, S., 286.

Macaulay, T. B., 19, 30.
Macrocéfalos, 280.
Magalhães-Vilhena, V. de, 311 n. 1, 317 n. 8.
Maguire, J. P., 104 n. 82.
Mamerco, 275, 277.
Mannebach, E., 463 n. 125, 465.
matemáticas, 154, 262, 344, 422, 464. (V. tb. cuadratriz.)
medicina, 71; analogías entre —, agricultura, retórica y educación, 169-171, 189 n. 35.
megarea, v. escuela —.
Meleto, 229, 364-365, 385.
Meliso, 42, 194, 195, 197, 200 n. 51, 472.

Melos, 31. (V. tb. «Diálogo de —».)
Menedemo, 216.
Menéxeno, 462.
Menón, 36, 183, 267.
Merry, W. W., 359, 360.
Metrodoro, 468.
métron, 185.
Mico, 42, 44.
microcosmos-macrocosmos: analogía —, 18, 154.
Mill, J. S., 143.
Milton, John, 400 n. 6.
Mirto, 369 n. 19.
Misterios de Eleusis: profanación de los —, 234, 242.
Mitilene, 31, 94.
Mittelstrass, J., v. Lorenz, K.
mnemotecnia: sistema de — empleado por Hipias, 276.
Mnesífilo, 46.
Momigliano, A., 222, 280-281.
Moore, G. E., 216 n. 94, 416.
moralidad: tres épocas o etapas de la —, 59, 166. (V. tb. relatividad; Protágoras; ley.)
Morrison, J. S., 40, 202, 203 n. 59, 204, 285-286.
Mosquión, 89-90, 148 n. 20.
Müller, C. W., 232 n. 23, 233 n. 24.
Murray, G. G. R., 204 n. 64, 218 n. 96, 353.
Museo, 45, 276.

naturales, filósofos, v. filósofos de la naturaleza.
naturaleza: la — en antítesis con el *nómos*, cap. IV, *passim*; — y necesidad, 106 y sigs., 120, 253-254, 351; «ley de la —», 110; relación de la — con la divinidad, 125-126 y n. 141.
naturaleza humana, 106, 107 n. 88.
naturalista, falacia, v. falacia —.
Náucratis, 29.
nazi: partido —, 22.
necesidad, 170; — natural, 93, 106, 111, 120; — hipotética, 103 n. 81; la — del *nómos*, 108 n. 91. (V. tb. naturaleza.)
Nestle, W., 163, 256.
Newman, W. L., 162.
Nietzsche, F., 24, 113.
nobleza: desafío a la —, 155-158.
nombres, 205 y sigs., 211-212, 214. (V. tb. *ónoma*.)
nominalismo, 213-214.
nómos: significado del término —, 64 y sigs. (V. tb. ley.)
nómos-phýsis: la antítesis —, 21, cap. IV, *passim*, 201; en el lenguaje, 203 y sigs., y en la religión, 225.
Nott, K., 20-21.

O'Brien, D., 303.
O'Brien, M. J., 433 n. 75.
oligarquía, 151.
Olimpia: los Sofistas compitieron con su retórica en las fiestas de —, 52-53.
ónoma, 205.
oráculo de Delfos, 140, 225 n. 2, 334, 446; el — sobre Sócrates, 325-326 n. 24., *386-389*.
Orfeo, 45, 148 n. 20, 276.
orfismo, 243, 294, 356, 443, 451, 457.
orthoépeia, 204-205.
Oxford: Universidad de —, 31 n. 10.

pacto social, 18, 78-79, cap. V, *passim*; teoría «historicista» del —, 145-147; la teoría del — sostenida de formas diversas, 145-146 n. 14; «definición genética» del —, 147-148.
Panecio, 398.
pan-helénicas: fiestas —, 52, 164.
pan-helenismo, 53, 164.
«parecidos de familia», 418.
Parke, H. W., 387-388 n. 60.
Parménides, 18, 40, 42, 56, 193, 199, 216, 472, 474; — y Gorgias, 182, 194 y sigs.
Peithó, 59.
(Perdicas, padre de Arquelao de Macedonia), 109.
Pericles, 30, 39 n. 3, 45 n. 18, 48 n. 26, 74 n. 23, 78, 94, 273; relaciones de — con Protágoras, 32, 86, 258; — sobre las leyes no escritas, 126-127 y n. 145, y sobre la democracia ateniense, 153-154.
Perseo (estoico), 236, 237.
personificaciones, 125-126.
persuasión, 417; Gorgias sobre la —, 59-60, 182, 265 y sigs.
philía, 152 n. 3.
phrontistérion, 345.
phýsis: asociación de la — con tendencias aristocráticas, 109 n. 96, 247. (V. tb. *nómos-phýsis*.)
Píndaro, 39, 136-138, 226, 247-248.
Pirilampes, 109.
Pitágoras, llamado «sofista» por Heródoto, 39.

pitagorismo, 356, 395, 443, 451, 457.
placer: el — para Antifonte, 115; para Sócrates, 439, 459, y para Aristipo, 466. (V. tb. cálculo hedonístico.)
Platón, 16, 18, 166, 167, 252, *335-340*; — sobre los Sofistas, 20 y sigs., 32, 44, 46 y sigs., 49 n. 30, 193, 260-261 (Protágoras), 267, 268 (Pródico), 271, 273-275 (Hipias); sobre las leyes no escritas, 127-128; sobre la *philía,* 152 n. 3; sobre la igualdad, 154 y n. 6; sobre la esclavitud, 160 n. 27, 162-163 y n. 34; sobre los griegos y los bárbaros, 164-165; sobre sofística y retórica, 178-179; sobre la gramática, 218-219; sobre la homosexualidad, 378 y n. 41, y sobre las malas acciones como involuntarias, 435-436; puntos de vista morales de —, 112; el tono empleado por — en el *Protágoras,* 113; resumen que hace — de la filosofía inmoralista y atea, 120-121; actitud general de — hacia la ley, 135-136, 144-145; conversación de — con Antístenes, 213; visita de — a Mégara, 216, 471; opiniones religiosas de —, 228; los dos tipos de ateísmo distinguidos por —, 243; — comparado con Sócrates, 313-314; historicidad de la *Apología* de —, 335 n. 44, 452 n. 112; doctrina del *érōs* en —, 378; el *Téages* de —, 381-382; desprecio de — por esta vida, 457; — y Aristipo, 470. (V. tb. Formas.)
poetas: función didáctica de los —, 40; los — considerados como *sophistaí,* 41.
Pohlenz, M., 83, 84-86.
Polícrates, 318, 332, 365, 366 n. 12, 392 n. 69 (*b*).
Polo, 109-110.
Popper, K. R., 21, 44 n. 16, 104 n. 82, 141, 145-146 y n. 14, 290, 395-396, 413-414 n. 33.
Poseidón, 27.
positivismo, 166.
predicación: imposibilidad de la —, 208, 212-213, 214-217.
Príamo, 157.
probabilidad: argumento de —, 180-181.
Pródico, 44, 47, 184 n. 19, 234, *268-273*; — sobre el origen de la religión, 34-35, *235-239,* y sobre el uso exacto o correcto de las palabras, 43 n. 13, 204, 220, 269-270, 272 n. 31; misión embajadora de — en Atenas, 50; el *Sobre la naturaleza del hombre* de —, 56, 270; relaciones de — con Sócrates, 220-221, 269; implicaciones filosóficas de su sinonímica, 221-223; el relato «Heracles en la encrucijada» de —, 223, 271, 351; vida y carácter de —, 268; honorarios de —, 52, 268-269; — como filósofo natural, 270, 349; obras de —, 272.
profecía, 243-244. (V. tb. oráculo de Delfos.)
progreso: teorías del —, 69 y sigs., 239; Protágoras sobre el —, 73 y sigs.; pasajes descriptivos del —, 87 y sigs.
Prometeo, 42, 52, 87.
Protágoras, 16, 20, 26, 32, 33, 117 n. 118, 152, 201, *257-263,* 345-346 n. 63, 350, 354-355, 468, 469 n. 136; — se declara a sí mismo como Sofista, 31-32, 44-45; relaciones de — con Pericles, 32; agnosticismo de —, 34, 74 n. 23, *231-233,* 262-263; «el hombre como medida» de —, 36, 172 y sigs., *183 y sigs.*; ganancias de —, 46; — como maestro de la *areté* política, 48-49, 250-251; escritos retóricos de —, 54 n. 45; — como crítico de poesía, 55, 205, 263; — y la filosofía natural, 56; reacción de — contra los eleatas, 56-57; el *De la organización primitiva* (o «Sobre el estado original del hombre») de —, 72 y sigs. y nn. 20 y 21, 259 n. 10; teoría del castigo, de —, 76; elaboró una constitución para Turios, 86, 259; el pacto social en —, 141-142, 148; — y la medicina, 169, 171 n. 13; — sobre los razonamientos mutuamente opuestos, 35, 54 n. 45, 60, 183-184, 211, 261-262, 306; sobre los orígenes de la sociedad y de la moralidad, 72 y sigs., 146, 260-261; sobre la relación de la ley con la justicia, 149, 173 y sigs.; sobre la relatividad de los valores, 168 y sigs., 250 n. 9, 262; sobre el lenguaje, 204-205; sobre la gramática, 218-219, y sobre los matemáticos, 262; — y las «batallas de palabras», 53 y n. 41; cronología y vida de —, 257-258; obras de —, 259.
providencia, 225 n. 2, 229; creencia de Sócrates en la —, 450-451.
Próxeno, 267, 334.
Pusey, E. B., 17 n. 2.

Querefonte, 326 y n. 24, 349 n. 70, 387.

racionalismo: el — en la Inglaterra del siglo XVII, 19.
rapsodas, 52, 300.

Razonamientos dobles, 173 n. 16, 252, *305-308.*
Reich, H., 320 n. 18.
relatividad, 57; la — de los usos y costumbres y de las normas morales, 28, 68-69; la — de la verdad, 60, 266-267 (Gorgias); la — de los valores, cap. VII, *passim,* 410, 438 y sigs.
religión, 27; la — y el Estado, 225; la — como estratagema o invención política, 241. (V. tb. dios/dioses; fundamentalismo.)
Renault, M., 373 n. 29, 462 n. 119.
Rensi, G., 112.
retórica, 59 y sigs., 130; la — en Aristóteles, 130; la «invención» de la —, 180; las dos escuelas de —, 181-182. (V. tb. Sofistas.)
retribución: la doctrina de la — o exacción retributiva estaba muy arraigada en la moralidad griega, 119 n. 121; la — compensatoria rechazada por Protágoras, 76; la — divina, 131.
Ritter, C., 341 n. 53, 437.
Robin, L., 475, 476 n. 153.
Rogers, B. B., 360.
Ross, W. D., 341, 407, 413 n. 33.
Rousseau, J.-J., 34 y n. 13, 70, 139 n. 1, 141 n. 5, 145 n. 14, 147-148.
Russell, Bertrand, 20, 266 n. 22.

Salomon, M., 72-73 n. 21, 102, 103 n. 81, 256.
sangre: la — como vehículo del pensamiento, 293-294.
Schlaifer, R., 159-160.
Schmid, Wilhelm, 201 n. 53.
Schweitzer, A., 315.
Seltman, C. T., 172.
s'Gravesande, 409 n. 26.
Shakespeare, 154.
Shaw, G. B., 374.
Sicking, C. M. J., 182 n. 14.
Sidgwick, H., 23.
Siete Sabios, los, 40, 41.
Silverberg, T., 395.
Simeterre, R., 433 n. 76, 434-435 n. 79.
Simias, 356, 462.
Simón, el zapatero, 330 n. 33.
Simonds, Lord, 144.
Skemp, J. B., 130 n. 153, 163 n. 34.
Snell, B., 131 n. 155, 225 n. 3.
sociedad: orígenes de la —, 69 y sigs., 145-146.
Sócrates, 16, 53, 119 y n. 21; — llamado «Sofista», 43, 45; actitud crítica de — hacia la enseñanza remunerada, 50; el respeto a la ley, según —, 78-79; el debate de — con Trasímaco, 96 y sigs.; opiniones políticas de —, 133, *390-396*; identificación de lo justo y lo legal por —, 142, 149-150, 152; la cuestión de la creencia, por parte de —, en una vida futura, 150 y n. 23, 339, 451 y sigs.; — sobre las leyes no escritas, 124, 150; sobre el pacto social, 144, 146-147, 148; sobre la relatividad de los valores, 167, 188 n. 35, 410, 438 y sigs., y sobre la relación del alma con Dios, 448 y sigs.; utilitarismo de —, 168 n. 7, 339, 369 y sigs., 399-401, *438 y sigs.,* 459; teleología de —, 168 n. 7, 369, 419, 441-442, 447; — como maestro del arte de los *lógoi,* 179-180; relación de — con los Sofistas, 188 n. 35, 355-356, 404, 425-426; con Pródico, 220-221, 269, y con Critias, 291; la concepción socrática de la *aretḗ,* 248-249; para —, la «virtud es conocimiento», 253, *426-435*; según — las malas acciones son involuntarias, 253, 265 n. 19, 435 y sigs.; la «obstetricia mental» (o arte mayéutica) de —, 269, 324, 361 n. 1, 379 n. 43, *421-422*; labor poética de —, 314 n. 1; la señal divina de —, 326, 381-382 y n. 48, 383, 384 y sigs.; ¿hasta qué punto puede decirse que — tuvo su escuela?, 357; representaciones de —, 369-370 n. 21; — comparado con un pez raya, 384, 424; opinión de — en torno a los profesionales y sus oficios, 389 y sigs., 419-420; la «búsqueda en común» para —, 426; el método socrático de investigar preguntando, 389, 414, 420, 423-424; búsqueda sistemática de definiciones por parte de —, 398, 409 y sigs., 441, 446; el interés de — por la ciencia natural, 399 y sigs. (V. tb. *lógoi*: los — socráticos; Índice general.)
sofista: significado del término —, 27 y sigs.
Sofistas, 45 y sigs., 399; permanencia del interés hacia los —, 15; conexiones entre los — y el pensamiento presocrático, 21 y sigs., valoración moderna de los —, 21 y sigs.; los — y la retórica, 32, 54-55, 181-182; relación de los — con los poetas, 40; los — como maestros de la *aretḗ,* 48-49, 250; honorarios de los —, 48, 52 y n. 35, 55, 268-269; exhibiciones de los — en las fiestas pan-helénicas, 52; los — como críticos literarios, 55; reacción de los — contra los eleatas, 56-57; puntos de vista filosóficos comunes entre los —,

56-57; la pérdida de los escritos de los —, 61 y sigs. (V. tb. Índice general.)
Sófocles: — sobre las conquistas humanas, 30, 146 n. 15; sobre la ley no escrita, 33-34, 125-126, 132, y sobre la esclavitud, 161 n. 30.
Sofrón, 320.
Sofronisco, 361, 362.
sol: reducción de la consideración del — como dios al *status* de trozo inerte de piedra al rojo vivo, 229.
Solón, 29, 30, 39, 40, 131, 291.
Soma: himnos védicos dedicados a —, 238 n. 39.
sophía, sophós, 38-39.
sorteo: asignación de cargos públicos por —, 308, 392-393.
Stenzel, J., 115 n. 111, 317 n. 8, 340.
Stevenson, C. L., 415 y n. 36, 416.
Stodart, M. A., 17 n. 2.
Strauss, L., 21 n. 9.
Strycker, W. de, 147 n. 16.
superstición: la — condenada por Platón, 243.

Tales, 275.
Támiris, 41.
Targelia de Mileto, 276.
Tarn, W. W., 156 n. 13.
Tate, J., 122 n. 130.
Taylor, A. E., 103-104, 337, 347, 387, 395, 396, 454.
Téages, 381.
téchnai, 130, 133.
téchnē: significado del término —, 121 n. 129.
tecnología: actitud de los griegos hacia la —, 30; desarrollo progresivo de la —, 71, 87 y sigs.
Teeteto, 471.
Teleclides, 345.
teleología: la — en Aristóteles, 212, y en Aristipo, 469; la — para Sócrates, v. Sócrates.
Temístocles, 46, 51 n. 32.
Teodoro de Cirene, 234.
Teofrasto, 152 n. 3.
Teognis, 38, 39, 40, 247.
Terámenes, 290, 291.
Terpsión, 462.
Tersites, 38.
Teseo, 88, 132-133.
Thomson, G., 126 n. 144, 127.
tiempo: el — para Antifonte y para Aristóteles, 284 y n. 60, y para Critias, 294-295.
tierra: la — como un dios dominado por el hombre, 88; los hombres como nacidos de la —, 157-158, 165.
Tigranes, 42.
tiranía: la — como consecuencia de la pérdida del respeto hacia la ley y el orden (*Anónimo de Jámblico*), 81.
Tisias, 180-181, 192, 264.
Trasímaco, 56, 93, 108 n. 92, 109, 110 y n. 99, *286-289*; — escribió una *téchnē* retórica, 54 n. 45; — en la *República,* 95-104; 288-289.
Treinta: la tiranía oligárquica de los —, 290, 291, 363, 423.
Trogloditas, 280.
Tucídides, 57, 65, 92 y sigs.; debate en torno a la influencia de Pródico en —, 221-222.
Turios, 44, 86, 143, *259.*

unidad de la humanidad, 35, 124 n. 138, 156 (Antifonte), *163-165.*
Untersteiner, M., 137, 142, 190, 197 n. 45, 237.
utilitarismo, 80-81, 171. (V. tb. Sócrates.)

valores: inversión de los —, 92-93; relatividad de los —, cap. VII, *passim*; dos tipos de relatividad de los —, 168-169; los valores estéticos en relación con la relatividad de los —, 172.
Versényi, L., 169, 425 n. 55, 441.
vida: origen de la —, 26, 165, 203 n. 57.
Vlastos, G., 152 n. 2, 153-154 n. 5, 258 n. 5, 260.
Vogel, C. J. de, 311 n. 1, 315 n. 4.
voluntad: debilidad de —, 253; la debilidad de la — como obstáculo o impedimento del progreso intelectual, 432-433.

Winspear, A. D., 395.
Wittgenstein, L., 418.
Woodbury, L., 234 nn. 27 y 28, 235 n. 29, 242 n. 49.
Woozley, A. D., v. Cross, R. C.

Zaleuco, 29.
Zeller, E., 22, 57-58, 162 n. 33, 346, 366, 469 n. 136.
Zenón de Citio, 298, 300.
Zenón de Elea, 476, 477; honorarios de —, 48 n. 27.
Zeus, 27, 74-75, 107, 137-138; — como legislador, 64-65, 85, 131; falta de probidad moral de —, 226-227; — en Esquilo, 230 n. 16; suplantación de — por fuerzas naturales, 349.
Zópiro, 379.

ÍNDICE DE TÉRMINOS GRIEGOS

Los términos griegos que, en el texto, aparecen transliterados figuran en el «Índice de nombres y materias».

ἀγαθόν, 172 n. 14.
ἀγῶνες λόγων, 53 n. 41.
ἄθεος, 235 n. 29.
ἀκρασία, 430 n. 67, 436 n. 81.
ἀνάγκη (v. tb. Índice de nombres y materias), 108 n. 91.
ἀντιλογικοί, 179.
ἄπειρος, 228 n. 9 (*d*).
ἀρετή (v. tb. Índice de nombres y materias), 97 n. 67.
ἄτακτος, 90 n. 58.

βελτίων (interpretación de Calicles), 110 n. 98.
βλοσυρός, 361 n. 1.

δύναμις, 187 n. 28.

ἐπαγωγή, 405 n. 18.
ἐπιεικές, 129.
ἐπιστήμη, 427 n. 59, 430 n. 68, 473 n. 147.
εὐέπεια, 181.

ἡγεμονικόν, 444 n. 99.
ἥμερος, 70-71 n. 15.

θεσμός, 71 n. 15.
θηριώδης, 71 n. 19, 88 n. 49.

ἰσονομία, 153 n. 5.

καλόν (v. tb. Índice de nombres y materias), 172 n. 14.
καταβάλλοντες, 184 n. 21.

μετεωρολόγος, 47 n. 50.
μετεωροσοφιστής, 270, 349 n. 69.
μύδρος, 241 n. 46.

νομίζειν, 66 n. 7, 235 n. 29.
νόμιμα, 128 n. 148.

ὀρθοέπεια, 181, 204 y sig.
ὀρθότης ὀνομάτων, 181, 204.

παραβολή, 408, 477 n. 156.

σοφίζεσθαι, 39 n. 3.
σόφισμα, 39 n. 3, 43 n. 14.
συμφέρον, 93, 144 n. 11, 171.
σύνεσις, 74.
συνθήκη, 83-84 n. 43, 140 y n. 4.
συνουσία, 214, 215 n. 93.

τέχναι (v. tb. Índice de nombres y materias), 54 n. 45.
τέχνη (y ἀρετή), 74 n. 24.
τέχνη ἀλυπίας, 282.
τρόπος, 77 n. 29.
τύχη, 121 n. 128.

ὑπόθεσις, 442 n. 30.

χορός, 345 n. 63.
χρῆμα, 191 y sig.
χρήσιμον, 93, 171.

ὡς, 191.
ὠφέλιμον, 80 n. 36, 168 n. 7, 171.

ÍNDICE GENERAL

Págs.

Prólogo 7

Lista de abreviaturas 11

PARTE PRIMERA

EL MUNDO DE LOS SOFISTAS

I. — *Introducción* 15

II. — *Tópicos del momento* 26

III. — *¿Qué es un sofista?* 38

1. El término «sofista» 38
2. Los sofistas 45

a) Profesionalismo, 45. — b) Su *status* inter-ciudadano, 50. — c) Métodos, 51. — d) Intereses y puntos de vista comunes, 54. — e) ¿Decadencia o adolescencia?, 58. — f) Retórica y escepticismo, 59. — g) Destino de la literatura sofista: Platón y Aristóteles, 61.

IV. — *La antítesis «nómos-phýsis» en moral y política* 64

1. Preliminares 64
2. Los defensores del *nómos* 69

a) Teorías antropológicas del progreso, 69. — b) Protágoras: sobre el estado original del hombre, 72. — c) Otras correspondencias de *nómos* con lo justo y lo recto o bueno, 77.

Apéndice: Algunos pasajes descriptivos del progreso de la humanidad 87

Págs.

3. Los realistas 92

a) Tucídides, 92. — b) Trasímaco en la *República,* 95. — c) Glaucón y Adimanto, 104. — d) Naturaleza y necesidad, 106.

4. Los defensores de la *phýsis* 108

a) Egoísmo [α) *Calicles: la «phýsis» como el derecho del más fuerte,* 108; β) *Antifonte: la «phýsis» como egoísmo ilustrado,* 114; γ) *Otros testigos —Eurípides, Aristófanes, Platón—,* 119], 108. — b) Los humanitarios: la ley escrita y la no escrita, 122.

Apéndice: Píndaro, sobre el *nómos* 136

V. — *El pacto social* 139

VI. — *Igualdad* 151

1. Igualdad política 151
2. Igualdad de riqueza 155
3. Igualdad social 155
4. Esclavitud 158
5. Igualdad racial 163

VII. — *La relatividad de los valores y sus efectos en la teoría ética* . 166

VIII. — *Retórica y filosofía.* (Parecer y ser, creer y conocer, persuadir y demostrar.) 178

1. Generalidades 178
2. Protágoras 183

Apéndice: Protágoras, fr. 1 DK: algunas cuestiones de traducción 189

3. Gorgias 192
4. Otras opiniones: escepticismo extremo y moderado (Jeníades, Crátilo, Antifonte) 200
5. El lenguaje y sus objetos 203
6. Gramática 218

Notas adicionales [1) *Pródico y Tucídides,* 221; 2) *Sinonimia y filosofía,* 222], 221.

IX. — *Teorías racionalistas de la religión: agnosticismo y ateísmo.* . 224

1. Críticas a la religión tradicional 224
2. Agnosticismo: Protágoras 231

Págs.

3. Ateísmo: Diágoras, Pródico, Critias; los dos tipos de ateo de Platón 233
4. Monoteísmo: Antístenes 244

X. — *¿Se puede enseñar la virtud?* 250

XI. — *Los hombres* 256
Introducción 256
1. Protágoras 257
2. Gorgias 263
3. Pródico 268
4. Hipias 273
5. Antifonte 278
Nota adicional: la identidad de Antifonte, 284.

6. Trasímaco 286
7. Critias 290
8. Antístenes 295
9. Alcidamante 301
10. Licofrón 303
11. Escritores anónimos 304
a) El *Anónimo de Jámblico,* 304. — b) Los *Razonamientos dobles,* 305.

PARTE SEGUNDA

SÓCRATES

Nota introductoria 311

XII. — *El problema y las fuentes* 313
1. Generalidades 313
2. Jenofonte 321
3. Platón 335
4. Aristóteles 340
5. La comedia 344
Nota sobre las dos ediciones de las *Nubes,* 359.

Págs.

XIII. — *Vida y rasgos característicos* 361
1. Vida 361
2. Aspecto y características generales 369
3. Actitud respecto al sexo y al amor 373
4. Su efecto en los demás 380
5. La señal (aviso, advertencia) divina: Sócrates y lo irracional 384
6. Sócrates y la respuesta de Delfos 386
7. Su servicio al dios 389
8. Opiniones políticas 390
Nota adicional: algunas opiniones sobre las ideas políticas de Sócrates, 395.

XIV. — *Significación filosófica* 397
1. *Philosophia de caelo devocata* 397
2. Inducción y definición 404
3. Relevancia de la inducción y de la definición para los objetivos éticos de Sócrates 409
4. La naturaleza de la definición socrática 415
5. La ignorancia de Sócrates 420
6. La virtud es conocimiento 426
7. Toda mala acción es involuntaria: ¿es Sócrates un determinista? 435
8. Lo bueno y lo útil 438
9. Autoconocimiento y «cuidado del alma» 442
10. Creencias religiosas de Sócrates: ¿es inmortal el alma? . 448
11. El legado de Sócrates 458
12. Los seguidores inmediatos de Sócrates 461

BIBLIOGRAFÍA 479

ÍNDICE DE PASAJES CITADOS Y REFERENCIAS 493

ÍNDICE DE NOMBRES Y MATERIAS 505

ÍNDICE DE TÉRMINOS GRIEGOS 517